Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 26 (1912)

Artikel: Verteidigung der Möglichkeit einer anfanglosen Weltschöpfung
Autor: Jellouschek, Carl J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762003

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VERTEIDIGUNG DER MÖGLICHKEIT EINER ANFANGSLOSEN WELTSCHÖPFUNG

DURCH HERVEUS NATALIS, JOANNES A NEAPOLI, GREGORIUS ARIMINENSIS UND JOANNES CAPREOLUS.

Von P. CARL JOH. JELLOUSCHEK O. S. B.

(Fortsetzung von Bd. XXVI, S. 155—187.)

Zweiter Teil.

I.

Von den vier großen Gruppen der obiectiones, welches die Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung sei er mit Rücksicht auf Gott oder die Art und Weise der Hervorbringung, sei es ausgehend vom Wesen der Kreatur oder dem Unendlichen bestreiten, soll sogleich die erste zur Sprache kommen. Nach manchen soll nämlich Gott gas nicht imstande sein, eine ewige Welt zu wollen, da alle Ewige notwendig sei, er aber nichts außer sich mit Not wendigkeit will. Darauf erwidert Johannes,[1] daß Gott' wenn er auch nur sich mit absoluter Notwendigkeit will, doch etwas anderes bedingterweise (ex suppositione) notwendig wollen kann; so will er unter der Voraussetzung, daß er einen Menschen erlösen will, dies mit Notwendigkeit, sonst wäre sein Wille wandelbar und schwankend. Die Anwendung auf unseren Fall ist leicht. — Ferner müsse alles, wenn es ist, notwendig sein. Nur dann könne etwas nicht sein, wenn eine Potenz vorausginge, durch welche das Zustandekommen des Seins verhindert werden könnte, was aber bei ewigen Dingen undenkbar sei. Die Welt müßte also, wenn sie ewig wäre, mit Notwendigkeit ewig von Gott ausgehen. Effekte, so sagt Herveus[2] richtig dagegen, die nur infolge einer hemmenden Macht nicht eintreten können, gehen ja doch von vornherein nur von solchen Ursachen aus, die mit Notwendigkeit wirksam sind. Das Feuer wirkt mit Notwendigkeit; es steht nicht bei

[1] a. a. O. pro parte negativa 11.
[2] tract. de act. mundi, q. 5, ad 4.

ihm tätig zu sein oder nicht; die Wirkung tritt nur dann nicht ein, wenn ein Hindernis vorliegt. Der Mensch aber ist Herr seiner Handlung; mag auch kein Hindernis da sein, so braucht er doch nicht zu handeln. Von Gott aber muß das im höchsten Maße gelten. Was hätte es weiterhin auch für einen Sinn, von einem Hindernis zu reden, wodurch die Kreatur nicht sein könnte! Den Allmächtigen kann doch in seinem Schaffen nichts hindern; auch von seiten des Effektes könnte eine Hemmung nicht erwachsen, denn das wäre nur dann möglich, wenn er nicht in seiner Gänze von Gott als seiner Ursache abhinge. Die Aufstellung, daß ein ewiges Geschöpf von Gott schlechterdings mit Notwendigkeit hätte hervorgebracht werden müssen, sucht man auch durch Berufung auf den Satz: *ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις*, Ar. Nat. ausc. l. 3, c. 4; in perpetuis non differt esse et posse zu stützen.[1] Aber mit der ihm eigenen Klarheit und Bündigkeit legt der hl. Thomas[2] den Sinn dieses Lehrsatzes dar: „Es folgt nicht, daß Gott, wenn er etwas vollbringen konnte, es auch vollbrachte, da er ja mit freiem Willen und nicht mit Naturnotwendigkeit tätig ist. Der Satz aber, daß in immerwährenden Dingen Sein und Können nicht verschieden sind, ist gemäß der passiven, nicht aber der aktiven Potenz nach zu verstehen. Die passive Potenz, wo sie mit dem Akte nicht verbunden ist, ist nämlich Prinzip des Vergehens und widerstreitet so der immerwährenden Dauer. Der Effekt der aktiven Potenz hingegen, der actu nicht existiert, tut der Vollkommenheit der wirkenden Ursache keinen Eintrag, zumal bei frei wollenden Ursachen. Der Effekt ist nämlich nicht eine Vollkommenheit der aktiven Potenz so wie die Form hinsichtlich der passiven Potenz."

Wendet man ferner ein, daß in unserem Falle die Macht Gottes keine Priorität gegenüber der Dauer jenes Geschöpfes habe, so können wir, wie Bernhardus de Gannato[3] dem Henricus Gandavensis,[4] aus dessen

---

[1] Vgl. Capreolus a. a. O. a. 2, III, septimo. Greg. Ar. a. 1, ad 10.

[2] De potentia Dei, q. 3, a. 14, ad 5, zitiert bei Capreol. a. a. O. a. 3. I, ad 2. [3] Bei Capreol a. a. O.

[4] Über Heinrich von Gent († 1292) siehe Stöckl a. a. O. 734—58. Hauréau, De la philosophie scolastique II. Paris 1850; 263—77 und C. Werner, Heinrich von Gent als Repräsentant des christl. Platonismus im 13. Jahrhundert, Wien 1878.

Quodlibeta das Argument stammt, antworten, daß dem wirklich so ist, wenn wir die ganze Dauer nehmen, aber nicht, wenn wir von einem beliebigen Teil derselben reden, denn Gottes Macht wäre früher als jeder Augenblick der Dauer und hätte das Fortbestehen der Kreatur in diesem Augenblick verhüten und sie schon hundert und tausend Jahre früher vernichten können — kurz, es gibt in jener ganzen Dauer nicht einen bestimmten Augenblick oder Zeitteil, in dem die Welt schlechthin hätte sein müssen, denn immer bleibt ja das Verhältnis zu Gott bestehen, der das Geschöpf früher vernichten konnte. Durandus a Sanctoporciano,[1] aus dem Capreolus, bei dem das Vorausgehende berichtet ist, zu wiederholten Malen längere Stellen in seine eigenen Ausführungen einflicht, erklärt: „Ob die Kreatur von Ewigkeit hervorgebracht ist oder mit der Zeit, sie ist doch immer frei von Gott hervorgebracht und nicht mit absoluter Notwendigkeit. Das ist klar. Denn das was nicht notwendig von Gott gewollt ist, ist von ihm nicht notwendig hervorgebracht, da Gott durch seinen Willen handelt. Er will aber nichts anderes außer sich mit Notwendigkeit. Eine Nötigung des Willens besteht ja nur hinsichtlich des Zweckes und der Mittel, ohne welche der Zweck nicht erreicht oder bewahrt werden kann. Bei den Geschöpfen aber findet sich nichts derartiges in Anbetracht der göttlichen Güte, die Zweck von allem ist. Und so ist nichts Geschaffenes notwendig von Gott gewollt oder hervorgebracht. Denn ob Zeit vorausgeht oder nicht, ist für die Frage, ob etwas frei oder notwendig von Gott ausgeht, belanglos. Denn der ganze Begriff der Freiheit oder Notwendigkeit ist zu nehmen von dem Verhältnis der Potenz zum Objekt. Das ist einleuchtend, denn jeder Prädestinierte ist von Ewigkeit und doch frei prädestiniert, sodaß es auch von Ewigkeit möglich war, daß er nicht prädestiniert werde . . ."

Wenn Gott ein Geschöpf von Ewigkeit hervorgebracht hätte, lautet ein bei Gregor[2] behandelter Einwand, hätte er es mit Notwendigkeit tun müssen, da es nicht in seiner Macht stand, dieses nicht hervorzubringen, weder bevor er es wirklich tat, da vor dem Ewigen nichts ist, noch während er schuf, da alles was ist, wenn es ist, notwendig

[1] Über Durandus vgl. Stöckl a. a. O. 976—86, Ch. Jourdain, a. a. O. 154—74. Über unsere Frage handelt er In secund. Sent. dist. 1, q. 2.

[2] a. a. O. a. 1, ad 2.

ist, noch nachdem er geschaffen, da das, was entstanden ist, nicht ungeschehen gemacht werden kann. Über diesen Beweis sagt Gregor, daß man ebensogut dartun könnte, daß Gott keinen Menschen von Ewigkeit prädestinierte, denn wenn er einen von Ewigkeit prädestiniert hätte, so wäre es mit Notwendigkeit geschehen, was falsch sei. Der ganze Einwand aber erweist sich schon aus dem Grunde als nichtig, da sich seine Verfechter nicht von der Vorstellung frei machen können, daß Gott, falls er etwas von Ewigkeit geschaffen hätte, es in einem bestimmten ersten Augenblicke hervorgebracht hätte, und da fragen sie nun, ob er das zuvor oder gleichzeitig oder hernach auch habe nicht tun können. Allein dieses ab aeterno produxisse ist vor jeder endlichen Zeit, ob sie nun als aktuell oder möglich oder vorstellbar genommen wird. Was das Prinzip anlangt: omne quod est quando est, necesse est esse, so ist das nach Capreolus[1] richtig, wenn wir die necessitas ex suppositione vor Augen haben. Die Annahme (suppositio), die wir hier machen, ist, daß Gott tatsächlich geschaffen; dann ist nämlich das Geschöpf notwendig da. Wenn wir jedoch Gott und Schöpfung absolut betrachten, so war es möglich, daß Gott die Welt nicht hervorbrachte. Mit der bedingten Notwendigkeit kann ganz gut die absolute Potenz zum Gegenteil bestehen.

An einer anderen Stelle scheint bei Gregor[2] und Capreolus[3] folgender Einwand auf: Wenn Gott irgend etwas, z. B. eine Rose, von Ewigkeit hervorbringen konnte, so vermochte er das entweder, bevor er sie tatsächlich hervorbrachte, oder wann es geschah, oder später (aut antequam produxit, aut quando produxit, aut postquam produxit). Nehmen wir an, sie sei heute hervorgebracht. Man kann nun sagen, er hätte das früher können. Es wäre dann sicherlich in einem bestimmten Augenblick geschehen, daß er sie von Ewigkeit geschaffen hätte, und er müßte so auch in diesem Augenblicke jetzt dasselbe tun können. Auch der zweite Fall, daß Gott das Ding, als er es hervorbrachte, von Ewigkeit habe bewirken können, läßt sich nicht aufrecht erhalten, denn denke man sich jenen Augenblick als gegenwärtigen, so hätten wir anzunehmen, daß Gott jetzt etwas von Ewigkeit hervorgebracht haben könne (quod nunc potest ab aeterno

[1] a. a. O. a. 3. III, ad 2, auch I, ad 2.
[2] a. a. O. a. 1, 14. [3] a. a. O. a. 2, IV. 3.

produxisse); er müste also zustande bringen, daß etwas, was vor dem gegenwärtigen Augenblick nicht vergangen ist, vor diesem vergangen sei. Bei Gregor findet sich zwar eine conclusio: quod possibile nunc etiam aliquam aliam rem a Deo fuisse ab aeterno, womit sich die angeführte Schwierigkeit leicht beseitigen ließe; doch er selbst erklärt, daß man dies nur mit Wahrscheinlichkeit hinstellen könne. — Capreolus[1] meint, daß man in dem Beispiel von der heute hervorgebrachten Rose zwar nicht sagen könne, sie könne gemäß der passiven Potenz von Ewigkeit hervorgebracht sein, wenn sie eben nicht von Ewigkeit her war, wohl aber der aktiven Potenz Gottes nach, insofern wir vom Möglichen im absoluten Sinne sprechen. Wenn in der obiectio von einem bestimmten Augenblicke die Rede war, in dem Gott die Rose vor ihrer tatsächlichen Hervorbringung von Ewigkeit schaffen konnte, so kann man das hinnehmen, wenn man an ein nunc stans nicht aber an ein nunc fluens denkt; darüber wird später noch gesprochen werden.[2]

Nur berührt seien zwei andere Einwürfe, daß nämlich Gott, falls er die Welt von Ewigkeit hervorbringen konnte, sie von Ewigkeit hervorbringen wollte und tatsächlich hervorbrachte, weil er alles, was er will, vollführt.[3] Da er aber die Welt von Ewigkeit her nicht schuf, war er das auch gar nicht imstande. Zur Begründung des Satzes, daß Gott, wenn er die Welt als ewige hätte schaffen können, dies auch gewollt hätte, wird angegeben, daß Gott das Bessere will; besser aber sei das Sein als das Nichtsein und so sei es besser, die Welt sei immer gewesen als daß sie einmal nicht war. Von Interesse ist die Zurückweisung dieses Argumentes durch Johannes. Alles was in der realen Ordnung actu besser ist, will Gott, weil von ihm alles seine Güte hat. Aber Gott muß nicht alles wollen, was in der natürlichen Ordnung besser sein könnte, denn da vermöchte ja Gott kein höherstehendes Geschöpf als die gegenwärtigen hervorzubringen, seine Macht wäre beschränkt. Wenn es daher auch vielleicht an sich für ein Ding besser gewesen wäre, anfangslos zu sein als begonnen zu haben, so folgt daraus nicht, daß Gott dies auch wollte. Auch kann man es nicht als das für die

[1] a. a. O. a. 3, IV. ad 3. [2] Vgl. S. 336 ff.
[3] Joh. a. Neap. a. a. O. pro parte neg. 12.

Kreatur schlechthin Bessere ansehen, immer gewesen zu sein. Es erscheint im Gegenteil besser, daß die Kreatur einmal nicht war, weil durch den Übergang vom Nichtsein zum Sein bei ihrer Erschaffung Gottes unendliche Macht klar hervorleuchtet, die aus nichts etwas hervorbringen kann und seine unfaßbare Güte, die dem sich mitteilt, was einmal ein Nichts war. Die Beziehung aber auf das letzte Ziel, auf den Zweck des Ganzen, auf Gott ist es, die bei Wertung des Guten und Besseren den Ausschlag geben muß.

Der zweite Einwand[1] geht von dem Prinzip aus: in perpetuis non differt esse et posse: wenn sonach Gott die Welt von Ewigkeit hervorbringen konnte, schuf er sie auch tatsächlich. Dagegen läßt sich eine zweifache Unterscheidung des posse ins Feld führen: das posse ad esse, die passive Potenz und da ist das Prinzip richtig und das posse ad agere oder die aktive Potenz, an die aber Aristoteles, wenn er den herangezogenen Satz aufstellt, wie schon der Wortlaut anzeigt, gar nicht denkt. Johannes meint, man könne auch so sagen: bei den immerwährenden Dingen unterscheide sich hinsichtlich dessen, worin sie immerwährend sind, nicht das esse und posse; indem aber, worin sie nicht immerwährend sind, braucht sich das nicht zu erfüllen und so hat Gott, so sehr er auch in seinem realen Sein ewig ist, doch nicht beständig geschaffen: er konnte Schöpfer sein, bevor er tatsächlich schuf. — Mit diesem aristotelischen Satze wird auch bei anderer Gelegenheit Mißbrauch getrieben. Er soll nämlich begründen, daß die Potenz zum ewigen Sein notwendig mit dem Akt verbunden sei, daß also alles, was ewig sein könne, auch wirklich ewig sei und damit auch, weil in der Tat kein Ding außer Gott ewig war, keines außer ihm ewig sein konnte. Die ganze Beweisführung jedoch sinkt in nichts zusammen, da in der Lehre von der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung nur die logische oder absolute Möglichkeit (Denkbarkeit) nicht aber die potentia passiva, die Aristotes meint, in Erwägung gezogen wird.[2]

Ein Einwand, den Johannes[3] behandelt, bringt die Erschaffung der Kreatur in Vergleich mit den Ausgängen (processiones) der göttlichen Personen. Während nun

[1] Joh. a. a. O. Resp. p. III. 6. Die Lösung: p. V. ad 6.
[2] Nach Capr. a. a. O. a[3], III. ad 7.
[3] a. a. O. pro parte neg. 15.

diese, weil naturnotwendig, auch ewig sein könnten, sei dies bei der Hervorbringung der Kreatur, die vom freien Willen Gottes ausgeht, gar nicht möglich. Allein das ist falsch. Auch eine frei wirkende Ursache kann, wenn sie Überlegung nicht nötig hat, einen ihr gleich ewigen Effekt haben. Ein Beispiel von Spitzfindigkeit ist der Einwurf:[1] wenn Gott ein Ding von Ewigkeit hervorgebracht hätte, während er es in Wirklichkeit nicht tat, so hätte eine Veränderung zum kontradiktorischen Gegensatz stattgefunden, nicht in Gott, sondern im Geschöpf; es wäre vom Nichtsein zum Sein übergegangen, das aber schließe die Ewigkeit aus. Also hätte Gott, wenn er das Ding von Ewigkeit hervorgebracht hätte, es nicht von Ewigkeit erschaffen. Dagegen ist doch zu erwägen, daß, auch wenn Gott in der Tat nicht von Ewigkeit her schuf, dies niemals wahr gewesen wäre, wenn er wirklich von Ewigkeit geschaffen hätte. So könnte man auch beweisen, daß Gott keinen der Verworfenen hätte prädestinieren können, weil er sie tatsächlich nicht prädestinierte.

Unter den obiectiones, denen Gregor[2] und Capreolus[3] Beachtung schenken, wird in einer behauptet, daß Gott ebenso rasch ein Ding, z. B. ein Pferd, aus der Materie wie aus dem Nichts hervorbringen konnte. Denn so oft Gott aus dem Nichts hervorbringen konnte, so oft vermochte er auch das Kompositum aus Materie und Form zu bewirken, denn sonst hätten wir eine Hervorbringung der Materie ohne Form. Von Ewigkeit her aber konnte Gott ein Ding aus der Materie gar nicht hervorbringen, denn das ist nur durch Bewegung möglich — die Bewegung aber ist der Dauer nach früher als ihr terminus — oder durch eine plötzliche Veränderung, deren Maß aber ein Augenblick ist — wir hätten somit einen ersten Augenblick des Seins — beides schließt eine anfangslose Dauer aus. Was aber bei der Hervorbringung aus der Materie gilt, trifft auch bei der Erschaffung aus dem Nichts zu. — Allein in diesem Beweisgang ist die Behauptung, daß Gott ein Ding aus der Materie nur durch eine Bewegung oder plötzliche Veränderung zustande bringen konnte, nicht stichhaltig, wie die zweite conclusio Gregors dartut und Capreolus führt aus, daß Gott doch auch das Sein

[1] Behandelt bei Gregor a. a. O. a. 1, ad 8; Capreol. a. a. O. a. 3, III. ad 5.

[2] a. a. O. a. 1, 3. [3] a. a. O. a. 2, III. 2.

im ganzen Kompositum aus Materie und Form ohne zeitlichen Anfang nicht in einem nunc fluens, sondern in einem nunc stans wirken kann.

II.

In dem eben behandelten Argument mußte bereits auf die Art und Weise der Hervorbringung Rücksicht genommen werden, darüber soll nun in diesem Abschnitte bei einer Reihe von obiectiones des näheren gesprochen werden. So heißt es in einem Einwande, den Gregor[1] anführt, daß eine frei wirkende ewige Ursache einen mit ihr gleich ewigen Effekt ebenso wenig hervorbringen könne, wie eine mit Naturnotwendigkeit wirkende. Zum Beweise des letzteren wird gesagt, daß im entgegengesetzten Falle, z. B. das Feuer, wenn es einen mit ihm gleich ewigen Schein erzeugt hätte, diesen entweder aus dem Nichts oder aus etwas hervorgebracht hätte. Nicht aus nichts, weil es ja nicht schöpferisch tätig sei, auch nicht aus etwas, weil es dann durch Bewegung und Veränderung (modi reductionis entis de potentia in actum) hätte geschehen müssen. Ein durch Bewegung zustande kommender Effekt kann nämlich nicht gleich ewig sein wie seine Ursache (wie Seite 172 f. gezeigt wurde), eine plötzliche Veränderung aber hat als Maß den Augenblick, vor dem der durch sie bewirkte Effekt nicht hätte sein können. Allein das Feuer oder die Sonne, falls sie ewig wären, hätten ganz wohl, wie Gregor und Capreolus[2] bemerken, ihren Schein von Ewigkeit her aus etwas (de aliquo sc. de diaphano)[3] hervorbringen können ohne alle Bewegung und Veränderung. Denn wie der Lichtglanz in jedem Augenblicke seiner Dauer so wie im ersten Momente hervorgebracht wird, und zwar nicht durch Bewegung oder Veränderung — wenn nur der leuchtende Körper und sein Subjekt in keiner sonstigen Weise verändert wird — so wäre, wenn beide auf diese Weise von Ewigkeit her gewesen wären, von Ewigkeit der Lichtschein ohne Bewegung und Veränderung hervorgebracht worden. Was aber das betrifft, daß die Aktuierung der Potenz nur durch Bewegung oder Veränderung vor sich gehen könne, so ist doch unser Fall, wo wir nicht eine potentia distans

[1] a. 1, 11. [2] a. 3, III. 8.
[3] Vgl. Schütz, Thomas-Lexikon², Paderborn 1895; 223.

ab actu haben, nicht mit einbegriffen (ibi non esset proprie loquendo reductio de potentia in actum, sed actuatio potentiae per actum). Dieser Aufstellung ähnlich ist eine andere: omne quod fit, aut fit per simplicem emanationem aut per motum, worauf Herveus an zwei Stellen[1] zurückkommt. Beide Entstehungsweisen machten eine ewige Dauer unmöglich; die Bewegung gehe ja dem durch sie Gewordenen voran. Was aber auf die zweite Art entstände, komme in einem Augenblicke zustande, habe also einen ersten Augenblick und könne nicht ewig sein. Herveus geht jedoch auf den Begriff des Werdens selbst zurück: nimmt man das fieri einfach als esse ab alio absolute diverso in natura, so braucht man gar keinen ersten Augenblick, kein primum nunc anzunehmen.

Vom Standpunkte der Hervorbringung aus erhebt man auch die Schwierigkeit, daß bei allem, was einem andern etwas nach Wahl mitteilt, dieses andere im Gegensatze zu dem steht, was ihm mitgeteilt wurde (sub opposito illius communicati), denn alle Wahl findet nur im Hinblick auf Zukünftiges statt. Gott also, der dem Geschöpf das Sein mitteilt, erkennt es früher als nicht seiend; er erkennt aber nur Wahres, also ist die Kreatur vor ihrer tatsächlichen Hervorbringung nicht. — Den Ausdruck electio kann man, wie Gregor[2] in seiner Antwort darauf sagt, zweifach nehmen, einmal als Abschluß der Überlegung — was bei Gott nicht in Betracht kommt — oder einfachhin als libera volitio contingenter volibilis. Es ist nun nicht nötig, daß das, dem etwas auf diese Art mitgeteilt wird, als zuvor zu demselben im Gegensatz stehend gedacht wird, sondern es genügt die Möglichkeit dazu, für den Fall, daß ihm dieses nicht mitgeteilt würde. Gregor erklärt ausdrücklich, daß electio im zweiten Sinne geradezu im Hinblick auf Gegenwärtiges statthaben kann.

Wie man gegen die Ewigkeit der Welt mit Rücksicht auf die Hervorbringung im allgemeinen, so erhebt man im besonderen hinsichtlich der Erschaffung Schwierigkeiten. Geschaffenwerden, sagt man, sei entweder dasselbe wie das Sein von einem anderen aus nichts haben oder es von einem anderen primo, mit einem Anfang in der Dauer haben. Die Kreatur habe nun das Sein immer

[1] In 2. Sent. dist. 1. q. 1. a. 3 ad 7; tract de aet. mundi q. 5, ad 1.
[2] a. a. O. a. 1 ad 11; auch Capreol. a. 2. III. 8.

von einem anderen, ohne daß man aber behaupten könne, sie werde immer geschaffen, solange sie bestehe, da sie ja so in einem beständigen Werden begriffen wäre. Es bleibe also nur die zweite Möglichkeit offen. Dagegen wendet Gregor[1] mit Recht ein, daß man auch von einem creari im ersten Sinne bei den Geschöpfen sprechen könne. Solange die Kreatur ihr Sein von einem anderen aus nichts hat, wird sie immer geschaffen, ohne aber in einem unablässigen Werden begriffen zu sein. Es kann nämlich, wie Gregor ausführt, etwas in doppelter Weise in continuo fieri, einmal so, daß ein Teil auf den anderen folgt, Werden und Gewordensein liegen dann auseinander; fürs zweite kann etwas in jedem Augenblicke seiner Dauer in seiner Gänze zumal werden und geworden sein (Beispiel vom leuchtenden Körper und dem Licht!). Diese zweite Art des Werdens hätten wir auch bei der ewigen Kreatur anzunehmen.

Der Einwurf, daß sich die Kreatur in einem beständigen Werden befände, kehrt auch bei Capreolus[2] wieder. Sie könnte, heißt es dort, aus diesem Grunde nicht permanent sein. Dagegen läßt sich mit Recht geltend machen, daß sich dies von einer solchen Kreatur ebensowenig aussagen läßt, wie von dem Licht, das von einem im Zustand der Ruhe befindlichen unbeweglichen Körper in der Luft erzeugt wird. Denn die Kreatur wäre doch in ihrer Gänze zumal und bekäme nichts Neues, besonders keinen integrierenden Bestandteil hinzu. Sie würde sich auch nicht kontinuierlich ändern, wie Sukzessives einen Teil um den anderen erwirbt, sondern wäre ununterbrochen dieselbe, wie auch die Tätigkeit Gottes, der sie das Sein verdankt, stets unwandelbar dieselbe ist. Und so läßt sich aufrecht erhalten, was schon der hl. Thomas[3] als möglich hingestellt: „Non esset inconveniens dicere, quod sicut aer, quamdiu lucet, illuminatur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo.“

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint sich ferner aus dem Begriff des Schaffens, das einen Übergang vom Nichtsein schlechtweg zum Sein einfachhin bedeutet, zu ergeben, daß das so erlangte Sein früher nicht war, also unmöglich ewige Dauer haben könne. Dieses Früher sei

[1] a. 1, ad 7. [2] a. 2. I. 1.
[3] De pot. Dei, q. 3, a. 3, ad 6, bei Capreol. a. a. O. a. 3, I. ad 1.

auch nicht als prius natura zu deuten, denn die termini der Veränderung seien unvereinbar, und zwar um so mehr der eine vom Sein des andern negiert. Sein und Nichtsein aber, die termini der Schöpfung, seien ganz und gar unvereinbar, der eine negiere schlechthin, was der andere besage, sie könnten somit der Dauer nach nicht zugleich bestehen, das Nichtsein müßte der Dauer und nicht bloß der Natur nach dem Sein vorangehen. Die Antwort darauf ist aus dem Früheren zu entnehmen. Die Schöpfung hat, streng genommen, keinen terminus a quo, mag sie auch etwas haben, nach dem sie der Dauer nach ist, jedoch nur wie die Dinge tatsächlich liegen, nicht aber aus Naturnotwendigkeit.[1]

Auf der Erwägung, daß die Schöpfung eine actio instantanea sei, beruhen andere Einwände. Der eine — von dem Johannes[2] spricht — hebt hervor, daß das durch die Erschaffung Entstandene vor dem Augenblicke, in dem es ward, kein Sein hatte; man könne also von ihm nicht aussagen, es sei niemals nicht d. h. immer gewesen. Nach anderen — bei Gregor art. 1 quinto — könne eine Hervorbringung, die durch einen Augenblick (instans transiens) begrenzt sei, was auch von der Erschaffung der Kreatur als solcher gelte, nicht ewig sein. Ein solcher Augenblick könne, weil eben transiens, nicht ewig sein. Ferner ginge ja jedem derartigen Augenblicke Zeit voraus; auch unterscheide sich in allem, was von ihm begrenzt sei, Hervorbringung und Erhaltung, der Augenblick der Hervorbringung wäre Beginn der Dauer der Erhaltung, diese also a parte ante (nach vorne hin) endlich und somit die Hervorbringung selbst und demnach auch die hervorgebrachte Sache nicht von Ewigkeit. Sehr richtig macht Johannes in seiner Entgegnung darauf aufmerksam, daß wir von Erschaffung zwiefach sprechen können: einmal wie es uns durch die Glaubenslehre nahegelegt wird, und da ist die Schöpfung eine Hervorbringung, die in einem ersten Augenblicke stattfand. Wenn wir aber von der Offenbarung absehen und eine ewige Weltschöpfung annehmen, so bestände diese in nichts anderem als in einer beständigen Abhängigkeit der Kreatur im Sein von Gott als ihrer Wirkursache, wie auch die Erleuchtung des

[1] Herveus, tr. de aet. mundi, qu. 5 ad 7.
[2] a. a. O. Resp. p. III. 10.

Luftraumes, wenn die Sonne von Ewigkeit die Luft erhellt hätte, von der Sonne nicht in einem ersten Augenblicke ausgegangen wäre, sondern einfach als die beständige Abhängigkeit der Luft von der leuchtenden Sonne im Hinblick auf das Licht zu erklären wäre. Daß sodann jede Hervorbringung der Kreatur als solche im Augenblicke stattfinde, läßt sich nach Capreolus[1] in dieser Allgemeinheit nicht behaupten. Er verweist auf die Hervorbringung des sukzessiv (allmählich) Entstehenden, bei dem Zeit erforderlich ist und vor allem darauf, daß die Erschaffung, weil nicht im mindesten von der Zeit oder der Bewegung des Himmels abhängig, nicht von der Zeit noch auch von einem vorübergehenden Augenblick begrenzt werden müsse, sondern von einem nunc stans, das mit unendlich vielen Augenblicken der Zeit koexistieren kann. Zur Erläuterung dessen möge hier eine Stelle aus Durandus,[2] die Capreolus wegen ihrer Vortrefflichkeit wörtlich anführt, in der Übersetzung Aufnahme finden:

„Vier Weisen gibt es im Universum, auf die etwas das Werden haben kann. Gewisses nämlich wird durch bloße Bewegung, wie das Wasser warm wird durch den Bewegungsvorgang der Erwärmung. Anderes entsteht durch Veränderung, die mit Notwendigkeit auf eine Bewegung folgt, wie die substanziale Form in die Materie eingeführt wird durch die Zeugung, die auf einer vorausgehenden Alteration folgt, deren terminus (saltem extrinsecus) sie ist. Auf eine dritte Art wird etwas durch eine Veränderung, die zwar auf eine Bewegung folgt, aber nicht an sich und mit Notwendigkeit. So wird unsere Hemisphäre von der Sonne erleuchtet, einer Erleuchtung, der die lokale Bewegung der Sonne vorangeht, durch die sie für uns anwesend wird. Im ersten Augenblicke, da die Sonne gegenwärtig geworden, war auch die Luft schon hell, aber nicht durch die vorangehende Bewegung. Viertens entsteht etwas nicht durch Bewegung oder Veränderung, sondern durch simplex emanatio, wie die Geschöpfe. In diesen vier Weisen nun verhalten sich Werden und Gewordensein nicht gleich. Denn bei dem, was durch Bewegung entsteht, steht das Gewordensein zum Werden im Verhältnis des terminus (Ende, Ziel). Deshalb wird wie die Bewegung oder das Werden von der Zeit, so das

[1] a. a. O. a. 3, II, (argumenta Aureoli) ad 7. [2] a. a. O.

Gewordensein vom nunc temporis begrenzt, das ein nunc fluens ist (die Zeit fließt dahin und mit ihr Augenblick um Augenblick); und wie es wahr ist, von einem solchen Ding zu sagen, daß es entsteht, nur für die Zeit, welche die Bewegung mißt, so sagt man mit Wahrheit von ihm, es sei geworden, nur für jenen Augenblick, in dem die Bewegung abgeschlossen worden ist. Bei dem aber, was durch eine an sich auf eine Bewegung folgende Veränderung wird, ist ebenso zu urteilen. Weil nämlich das eine wegen des anderen ist, nämlich die vorausgehende Bewegung wegen der nachfolgenden Veränderung, so ist zu urteilen, als ob beides nur eines sei hinsichtlich des Maßes, derart nämlich, daß man von einem solchen Ding für die Zeit der Bewegung bloß sagt, es werde, für den Augenblick aber, der Endpunkt jener Zeit ist, es sei geworden, mag auch Werden und Gewordensein bei der Veränderung (mutatio) selbst genau genommen zugleich und ein und dasselbe sein. Bei dem aber, was durch eine Veränderung entsteht, die einer lokalen Bewegung aber nicht notwendigerweise folgt, wie es von der illuminatio hieß, liegt die Sache anders. Denn wegen der vorangehenden Bewegung sagt man nicht von dem betreffenden Ding, es entstehe, weil durch die lokale Bewegung weder eine Form noch eine Disposition zu einer Form dem Subjekte erworben wird. Und so ist das durch die folgende Veränderung zustandegekommene factum esse nicht terminus der vorangehenden Bewegung außer per accidens, weil es (d. i. das factum esse) eintritt, wenn der terminus der vorangehenden Bewegung erreicht ist; auch das Maß ist dasselbe wie das des terminus der Bewegung nur per accidens, insofern es mit ihm an seinem Beginne koexistiert (inquantum coexistit ei primo). Denn ein anderes nunc ist Maß des terminus der lokalen Bewegung, nämlich das nunc temporis fluens, ein anderes Maß der illuminatio, das nunc stans. Es läßt sich das also klar machen. Wenn etwas in jeder Beziehung unverändert bleibt (idem manens idem et secundum idem et respectu eiusdem), so ist es immer geeignet, dasselbe zu wirken, falls es mit Naturnotwendigkeit tätig ist. Wenn nun die Sonne an den ersten Punkt unseres Hemisphäriums käme und dort stehen bliebe, sodaß da die vorangehende lokale Bewegung endigte und die Erhellung unseres Luftraumes begänne, so bliebe die Sonne unverändert mit Bezug auf die Luft und tätig

hinsichtlich desselben Objekts und infolge Naturnotwendigkeit; die Luft aber solle, wie vorausgesetzt wird, in derselben Disposition verharren. Wenn sich also die Sonne in diesem Zustande befände, würde sie stets dasselbe wirken. Wie also im ersten Augenblicke von jenem Lichte in Wahrheit gesagt werden konnte, daß es entsteht und entstanden ist, so ist dasselbe in jedem anderen der Fall. Das Maß eines derartigen Werdens ist demnach nicht das nunc fluens, das man nicht zweimal nehmen kann, sondern das nunc stans, das mehreren Zeitteilen zu koexistieren vermag. Weil aber eine Bewegung vorausgeht, gibt es ein nunc temporis, mit dem es zuerst koexistiert; deshalb ist ein solches nunc per accidens Maß der Erleuchtung, was es nicht wäre, wenn nicht die Bewegung voranginge. Bei dem aber, was durch einfache emanatio ohne vorausgehende Bewegung entsteht, wie bei den Geschöpfen, sind Werden und Gewordensein zugleich und ein und dasselbe und werden mit dem nunc stans gemessen, das nicht notwendig mit einem ersten nunc temporis koexistiert. Es ist das klar. Denn actio und passio sind eine Bewegung unter den verschiedenen Beziehungen a quo und ad quem. Actio und passio besagen demnach mit Ausscheidung der Bewegung die bloßen Beziehungen zwischen Hervorbringendem und Hervorgebrachtem. Da also die Erschaffung ohne Bewegung vor sich geht, so besagen creare und creari die bloßen Beziehungen zwischen Gott und Geschöpf, so daß Schaffen nichts anderes bedeutet, als einem anderen, ohne daß etwas vorausgesetzt wird, das Sein geben; Erschaffenwerden aber das Sein so von Gott haben. Und da deshalb in Wahrheit von der Kreatur für jeden Augenblick ausgesagt werden kann, sie habe das Sein so von Gott, so gilt es auch für jeden Augenblick, daß sie erschaffen ist. Es muß aber das Maß der Erschaffung nicht mit einem ersten Augenblick der Zeit koexistieren, da ihr ja keine Bewegung vorauszugehen braucht. . . . Wie von Gott immer wahrhaft gesagt werden kann, der Sohn werde vom Vater gezeugt und sei gezeugt worden infolge Naturnotwendigkeit und in Identität der Wesenheit, so ist es auch von der Kreatur wahr, daß sie von Gott, solange sie existiert, geschaffen wird und geschaffen worden ist, jedoch aus freiem Willensentschluß und in Verschiedenheit des Wesens, sodaß Schöpfung und Erhaltung dieselbe Tätigkeit ist. Hat man nun darüber auch so zu denken, so

drückt man sich doch nach der gewöhnlichen Sprechweise anders aus. Weil wir nämlich mit jenen Handlungen mehr vertraut sind, die mit Bewegung verbunden sind oder auf eine solche folgen, wie die Erzeugung der Naturdinge, und man bei diesen nicht sagt, es werde etwas auch noch nach dem ersten Augenblick, indem es das Sein empfing, so sagen wir dementsprechend auch nicht vom Himmel oder einem Engel, daß er jetzt geschaffen wird, während man doch der Wahrheit gemäß so denken muß. Maß der Erschaffung also ist das nunc stans, das mit mehreren nunc temporis koexistieren kann. Es ist aber nicht nötig, daß es ein nunc temporis gibt, mit dem es zuerst koexistiert, da der Schöpfung keine Bewegung vorangeht wie auch a parte post kein letztes nunc temporis notwendig ist, mit dem die Kreatur zuletzt existierte."

Nun die einzelnen Beweise, die man für die Behauptung, daß keine durch einen Augenblick begrenzte Hervorbringung ewig sein könne, zu erbringen sucht! Ein instans transiens, sagt man, kann nicht ewig sein. Gewiß; aber daraus zu folgern, daß auch die nach einem solchen Augenblick bemessene Hervorbringung nicht ewig sein könne, geht nicht an. Denn es ist, wie Gregor[1] unter Hinweis auf seine erste conclusio bemerkt, möglich, daß etwas im Augenblick hervorgebracht sei und auch hervorgebracht werde und dabei doch in diesem Augenblick nicht erst zu sein beginnt. Damit ist auch schon der zweite Grund abgetan, daß vor jedem Augenblick Zeit war. Man betont dann auch, wie bei Capreolus[2] zu lesen ist, daß bei Annahme eines transienten Augenblicks, wenn er actu gewesen ist, die nachfolgende Zeit notwendig einen Anfang hatte, denn durch einen Augenblick, der actu ist, könne die vorausgehende und nachfolgende Zeit nicht in einem ununterbrochenen Zusammenhang erhalten werden, sondern die auf diesen Augenblick folgende Zeit habe einen Anfang und folglich auch die durch diesen

[1] a. a. O. a. 1, Resp. ad 5. Vgl. Capreolus a. a. O.: „ . . . licet nullum instans transiens mensurans productionem sit aeternum, tamen illa productio ab aeterno fuit, quia in quolibet instanti temporis illius infiniti mundus producitur et tamen in nullo tali incipit esse, sed semper producitur; igitur infinities productus fuit et in quolibet instanti fit et factus est."

[2] a. a. O. a. 2, II. 7.

Augenblick begrenzte Hervorbringung. Allein dieser Einwand fällt, da wir ja den einen Umstand nicht übersehen dürfen, daß die productio, an die wir denken, wohl von einem Augenblick, ja von unendlich vielen mensuriert wird, aber von keinem als ersten. Um endlich auf einen dritten bei Gregor[1] namhaft gemachten Gegenstand zu kommen, so sagt man, daß sich bei dem in einem Augenblick hervorgebrachten Ding Hervorbringung und Erhaltung unterschieden und der Augenblick der Hervorbringung Anfang der Zeit sei, über welche sich die Erhaltung erstrecke. Also sei die Zeit der Erhaltung von vornehin endlich und demgemäß auch die productio nicht von ewig her. Darauf ist zu erwidern, daß das Gesagte bei der Voraussetzung, daß das hervorgebrachte Ding einen Anfang hat, richtig ist. Dieses Ding weist nämlich dann einen Augenblick auf, in dem es wohl hervorgebracht, nicht aber erhalten wurde; denn erhalten wird doch nur etwas, was unmittelbar zuvor schon bestanden hat. Wenn aber etwas, wie es auch möglich ist, geworden ist, ohne in einem Augenblick begonnen zu haben, so ließe sich kein Augenblick denken, in dem es hervorgebracht und nicht auch erhalten worden sei.

In diesen ganzen Objektionen wurde die Erschaffung als eine in einem Augenblick vor sich gehende Hervorbringung angesehen. Zufolge ihrer Hervorbringung kann nämlich die Kreatur nur einen Augenblick währen, wenn länger, so bestünde sie ohne erhaltenden Einfluß und es wäre dann auch nicht mehr undenkbar, daß sie die ganze Zeit so fortdauerte. Allein Capreolus[2] hebt dagegen hervor, daß durch dieselbe Handlung erhalten und erschaffen wird. Auf das Verhältnis von creari (fieri) und conservari müssen wir im folgenden des näheren zu sprechen kommen. Einige erklären nämlich, daß es von jedem Produkt einmal wahr sei, zu sagen, es werde hervorgebracht, und daß so die Kreatur entweder immer, solange sie sei, hervorgebracht werde oder nicht immer, sondern in einem Augenblick, wobei dann aus dem letzteren folgen würde, daß sie einen Anfang hat, aus dem ersteren aber, daß sich das Geschöpf in einem beständigen Werden befände.[3] Da könnte aber die Kreatur nicht mehr ens per-

[1] a. a. O. a. 1, 5. [2] Cap. a. a. O. a. 3, II. ad 7.
[3] Derselbe Einwand auch: Cap. a. 2, I. 1, Greg. Ar. a. a. O. a. 1. 7.

manens sein, auch bestände kein Unterschied zwischen Erschaffenwerden und Erhaltung. Um die beiden Begriffe fieri und conservari kurz zu vergleichen, so besagt, wie schon früher hinlänglich erläutert wurde, das Werden nichts anderes als das Sein von einem anderen wesentlich Verschiedenem haben; conservari aber bedeutet den Besitz des Sein von einem anderen in der Substanz verschiedenen mit einem gewissen Beharren darin, kurz das esse permanens, die permanentia essendi. Werden und Erhaltenwerden, in diesem Sinne gefaßt, sind nun in der Sache dasselbe, sie bedeuten bei der Kreatur beide die relatio dependentiae a Deo, wie Capreolus[1] sagt; eine Verschiedenheit stellen wir nur in unserem Denken fest. Wem das zweite zukommt, dem eignet auch das erste, aber nicht umgekehrt. Denn wenn etwas das Sein in einem Augenblick von einem anderen zum erstenmal erlangt, so kann man da wohl sagen, es verdanke das Sein einem anderen, Permanenz im Sein aber hat es nicht. Die conservatio ist nämlich eine ununterbrochene Einwirkung. „Während das Werden nichts anderes ist als das Sein von einem anderen haben, ob das mit einem Anfang verbunden ist oder nicht, so daß bei der Entstehung nicht das Sein vorausgesetzt wird, sondern es vielmehr deren Terminus ist, mag beides auch der Dauer nach zusammenfallen, so bezieht sich die Erhaltung auf das Sein als ein schon vorliegendes (respicit ipsum esse quasi praehabitum) und setzt das Werden voraus, worin es sich von diesem ratione unterscheidet, weil die Erhaltung nichts anderes ist als ein fortdauerndes oder ununterbrochenes Werden und Einflußnehmen (fieri sive influxus continuatus sive non interruptus). Dies nach des Herveus Darlegung.[2]

Auch Johannes[3] tritt für die richtige Ansicht ein, daß sich Schöpfung und Erhaltung, ob sie nun aktiv vom Standpunkte Gottes aus oder passiv im Hinblicke auf die Kreatur genommen werden, real nicht unterscheiden. Über ersteres ist kein Wort zu verlieren; im passiven Sinne aber sind Erhaltung und Erschaffung der Kreatur nichts

[1] a. a. O. a. 3, I. ad 1: „Dico . . ., quod tunc fieri et conservari idem essent, sicut et nunc creari a Deo et conservari idem dicunt in recto, sc. relationem dependentiae a Deo, licet in aliquo dicant habitudines ad diversa."

[2] Herveus tract. de aet. mundi, qu. 1, Resp. IV.

[3] a. a. O. Resp. p. 5, ad 13.

anderes als deren Sein selbst. Passio, motus oder mutatio und das was durch Veränderung erworben wird, kommen schließlich der Sache nach auf dasselbe hinaus. Schöpfung und Erhaltung, in der hier besprochenen zweiten Art aufgefaßt, sind nun passiones und das Sein, welches das Geschöpf von Gott durch die Erschaffung empfängt, ist dasselbe, in dem sie von Gott beständig erhalten wird, also sind Schöpfung und Erhaltung der Sache nach dasselbe, nämlich das Sein der Kreatur selbst. Bei Gott aber kann von einer Verschiedenheit der actio noch viel weniger die Rede sein, da eine solche bei ihm auch nicht einmal bloß gedacht werden kann, außer es entspricht ihr in der Welt der Geschöpfe etwas real Verschiedenes. Erschaffung und Erhaltung weichen voneinander nur secundum rationem ab; insofern nämlich das Geschöpf das Sein von Gott nach dem Nichtsein ordine naturae hat — bei Annahme einer ewigen Schöpfung — sagt man, es wird erschaffen; sofern es aber aus sich (oder sich selbst überlassen) ins Nichts zurücksänke, wenn Gott ihm nicht unablässig das Sein einflößte, sagt man, es werde erhalten. Hatte aber die Schöpfung, wie der Glaube lehrt, einen Anfang, so kommt als weiterer Unterschied noch hinzu, daß man den Ausdruck creari bloß auf den ersten Augenblick seiner Dauer anwendet, die Erhaltung aber von der ganzen folgenden Dauer aussagt.

Und nun zur Widerlegung des bei Capreolus behandelten Argumentes, daß Erschaffung und Erhaltung dasselbe wäre. Das sei undenkbar, sagen die Gegner, da Geschaffenwerden ein Hervorgebrachtwerden aus dem Nichts (de non esse ad esse), Erhaltung aber continuatio esse praehabiti sei. Dagegen gibt Capreolus[1] zu bedenken, daß der Ausdruck „de non esse" nur ein Frühersein des Nichts der Natur nach in sich zu schließen braucht; so schreibt St. Thomas: „Aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter: scil. ordinem temporis et naturae. . . . Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit illud, quod inest ei ab altero." Nach Richtigstellung einer schiefen Anschauung des

[1] a. a. O. a. 3. I. ad 1; daselbst auch das folgende Thomaszitat aus: 1 Sent. dist. 5, qu. 2, a. 3.

Durandus und Gregor von Rimini[1] in dieser Frage, worauf wir später zurückkommen werden, erklärt Capreolus ganz kurz und bündig, daß bei einer Kreatur, die wir als ewig annehmen, die Hervorbringung aus nichts zugleich auch als deren Erhaltung angesehen werden kann, insofern sie continuativa esse praehabiti ist, d. h. das Sein, das schon da ist, ununterbrochen fortführt. Einen Unterschied zwischen creatio und conservatio verursacht nur die Beziehung zu Verschiedenem, da einem nämlich bei der Erschaffung das Nichtsein, das die Kreatur aus sich selbst hat, vor Augen schwebt, während wir bei der Erhaltung berücksichtigen, daß sie das Sein schon vorher besaß.

Andere Gründe der Gegner in unserer Angelegenheit sind bei Johannes aufgezählt.[2] In der Bibel heißt es, daß Gott am siebenten Tage vom Schöpfungswerke ruhte, nicht aber von seiner welterhaltenden Tätigkeit (Io. 5: Pater meus usque modo operatur et ego operor). Daraus folgt jedoch, so ist zu entgegnen, mit nichten der reale Unterschied von Erschaffung und Erhaltung. Es kommt hier nur jene Differenz mit Rücksicht auf das äußere Maß in Betracht, wie wir sie hinsichtlich der Erschaffung gemäß der Glaubenslehre und der Welterhaltung schon erörtert haben. Johannes a Neapoli gibt sie also an:[3] „propter differentiam, quae est inter ea (sc. inter creationem et conservationem) quantum ad mensuram extrinsecam, innovatio quaedam importatur in nomine creationis et non in nomine conservationis, idem enim esse, quod dedit Deus rei in primo instanti suae durationis, continue influit ei absque aliqua innovatione.“ Die Sache, auf die es bei Erhaltung und Erschaffung der Kreatur ankommt, ist ein und dieselbe, das Sein der Kreatur. Es wäre sodann, sagt man, das Sein des Geschöpfes in einem beständigen Werden, wie es auch fort und fort erhalten werde. Wenn wir aber den eben angegebenen Unterschied zwischen dem zeitlichen Geschaffenwerden und der Erhaltung festhalten, so kommt doch das fieri nur für den ersten Augenblick, nicht aber für die ganze Dauer der Erhaltung des Geschöpfes in Frage; anders aber bei der Annahme einer anfangslosen Schöpfung, da könnte man behaupten, die Kreatur werde beständig von Gott hervorgebracht, wenn das fieri, Hervorgebrachtwerden allein die Abhängigkeit

[1] siehe S. 348. [2] a. a. O. [3] a. a. O. Resp. p. 3, 13.

des Geschöpfes im Sein von Gott als seiner Wirkursache andeutet.

Wir wenden uns nun den Einwänden zu, die bezüglich der Zeugung und gewisser Bewegungsvorgänge vorgebracht werden. So behauptet Durandus,[1] daß es in den abgelaufenen Umdrehungen des Himmels notwendig eine erste und letzte gebe, also sei die Zahl der bis jetzt verflossenen Umdrehungen eine endliche und die Bewegung des Himmels, da seine Umläufe der Quantität und Zahl nach begrenzt seien, selbst nicht ewig. Zur Begründung dessen, daß es in den Umdrehungen eine erste und letzte geben müsse, wird ausgeführt, es sei in ihnen eine Ordnung der Dauer, sodaß niemals mehrere zugleich kämen, sondern eine nach der anderen. Es müsse nun in allen den vergangenen Umdrehungen eine geben, vor der keine andere mehr liege oder nicht. Gäbe es eine, vor der keine mehr sei, so wäre diese die erste, die gegenwärtige aber die letzte, somit wäre die Himmelsbewegung eine endliche. Setzen wir nun den zweiten Fall, es fände sich kein Umschwung, vor dem nicht ein anderer läge, so müßte, wie vor jeder vergangenen Umdrehung eine andere liegen, vor ihrer Gesamtheit eine sein, eine müßte alle zusammen einschließen. Fürs zweite sagt man, müßte unter den abgelaufenen Umdrehungen eine sein, die von der heutigen unendlich weit abstünde oder nicht. Wenn es zuträfe, sei diese die erste, weil sich kein größerer Abstand mehr denken lasse als der unendliche. Wenn aber nicht, so gingen nicht unendlich viele Umdrehungen der gegenwärtigen voraus, denn je mehr vorhergingen, umso weiter lägen sie von der gegenwärtigen ab, sei aber deren Abstand von keiner unendlich groß, so könnten auch nicht unendlich viele Umschwünge vorausgegangen sein. Doch was die erste Beweisführung anlangt, so ist folgendes zu beachten: wenn auch alle jene Umdrehungen vorüber sind, und zwar in einer gewissen Ordnung eine nach der anderen, ohne daß je zwei zusammenfielen, so war doch keine vor allen und schloß alle ein — jeder gingen ja, wie es im Begriffe des Unendlichen liegt, unendlich viele andere voran. Auch ist es unmöglich das Unendliche in seiner Totalität weder der Sache nach in Wirklichkeit noch im Geiste actu zu fassen. Diese wie ähnliche Einwendungen im späteren

[1] bei Capreol. a. a. O. a. 2 V, 1. Die Lösung: a. 3, V ad 1.

zeigen eben, daß ihre Verfechter noch allzusehr in der Vorstellung des Endlichen befangen sind. Auf die zweite Begründung ist zu erwidern, daß unter den abgelaufenen Umdrehungen keine ist, die der gegenwärtigen unendlich fern läge, ohne daß man aber deshalb folgern kann, daß die Umdrehungen nur endlich seien. Denn ihre Unendlichkeit ist nicht darin zu suchen, daß eine unter ihnen von der gegenwärtigen unendlich weit absteht, sondern sie ist vielmehr so zu erklären, daß unter ihnen keine so weit von der anderen entfernt ist, daß es nicht tausend andere weiter abliegende gäbe, wie ja doch das Unendliche, von dem wir handeln, definiert wird als „id, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid sumere extra". Eine weitest abstehende Umdrehung gibt es demnach nicht und die Folgerung, da eine solche nicht existiere, gingen auch nicht unendlich viele Umdrehungen vorher, ist unzulässig, ähnlich wie folgende Argumentation: von keiner Art der Zahl ist die Einheit unendlich weit entfernt, also gibt es nicht unendlich viele Arten der Zahlen.

Auf eine ähnliche falsche Auffassung des Unendlichen läßt es sich zurückführen, wenn man, wie Herveus[1] erwähnt, der Meinung ist, jede abgelaufene circulatio (wohl eines Himmelskörpers) sei einmal zukünftig gewesen, was aber zukünftig war, sei nicht von Ewigkeit; also könne der ganze motus circularis nicht ewig sein. Diese Folgerung ist abzuweisen. Gewiß gibt es keine circulatio im einzelnen, die nicht einmal zukünftig gewesen wäre; was aber von dem motus circularis überhaupt, also von der Gesamtheit der circulationes behauptet wird, ist nach dem Früheren abzulehnen.

Mit der Frage, ob eine ewige Zeugung denkbar sei, beschäftigt sich, wenn wir von einer etwas gesuchten Lösung des Herveus[2] absehen, Capreolus.[3] Durandus hat sich nämlich dagegen entschieden. Nehmen wir nämlich an, es hätte einen Menschen mit der Zeugungsmöglichkeit von Ewigkeit her gegeben, so wäre dieser entweder früher dagewesen und hätte sie dann erst betätigt — damit sei aber auch die ewige Zeugung aufgegeben — oder sobald der Mensch dagewesen wäre, hätte er gezeugt; das aber

[1] In 2. Sent. dist. 1 qu. 1 a. 3, ad 11.
[2] a. a. O. a. 2, tertio.
[3] a. a. O. a. 2, V. 2; die Lösung a. 3, V. ad 2.

sei widersinnig, da der Zeugende durch eine qualitative Bewegung (motus alterationis) wirke, deren terminus extrinsecus die generatio sei und so wäre der Zeugende wie alles durch Bewegung Tätige nicht nur der Natur nach, sondern auch in der Dauer früher als der terminus der Bewegung: die Zeugung könne daher gar nicht von Ewigkeit stattgefunden haben, da dieser ja nichts vorangehe. Capreolus vertritt dagegen die Ansicht, man könne sich in zweifacher Weise in der Frage äußern, ob Menschen, die, was nicht bezweifelt werden darf, mit der ausreichenden Fähigkeit und dem Willen zur Zeugung von Ewigkeit her geschaffen sein konnten, auch tatsächlich von Ewigkeit hätten zeugen können. Man kann verneinend antworten. Diese Menschen, Mann und Frau, hätten eine unendliche Zeit notwendig zubringen müssen, bevor sie zeugten und so sei die Zahl ihrer Abkömmlinge nur eine endliche. Denn wenn wir überhaupt annehmen, die Menschen seien schon früher gewesen, bevor sie gezeugt hätten, so könne das nur eine unendliche Zeit betreffen. Denn wäre die Zeit vor der Zeugung endlich, so wäre, da die Zeit von der Zeugung an bis heute, weil beiderseits begrenzt, sicherlich endlich ist, die aus diesen Bestandteilen zusammengesetzte Dauer der Menschen nur endlich, was mit unserer Annahme im Widerspruch steht. Die Erklärungsmöglichkeit aber ist die, daß der Mann, sowie nach aristotelischer Anschauung die Sonne aus der Materie ungezählte Effekte, z. B. Wolken in der Luft, Vögel, Fische hervorgebracht hat, von jener Frau unendlich viele Menschen erzeugt hätte und es keinen ersten darunter gäbe, und wie die Sonne jedem einzelnen der von ihr erzeugten Wesen der Dauer nach, allen aber der Natur und Kausalität nach voranginge, so müßte ein Gleiches von den in Rede stehenden Menschen gesagt werden. Wendet man nun mit Bezug auf des Aristoteles Beispiel ein, die Sonne gehe in der Dauer jedem einzelnen von ihr erzeugten Ding voraus, also anch deren Gesamtheit, so haben die Gegner geirrt (fallacia compositionis et divisionis). Jedes einzelne Ding kann ja, da es in einer bestimmten, endlichen Dauer verwirklicht wurde, etwas ihm zeitlich Vorausgehendes haben, nicht aber die unendliche Menge der erzeugten Dinge zusammen, bei der das nicht zutrifft. Der Grund zu der irrigen Anschauung ist hier wie in anderen Argumenten vielfach der, daß man sich das Unend-

liche als etwas mit dem Geiste wirklich Erfaßbares denkt und darüber urteilen will wie über eine Sache im Zustande der Wirklichkeit.

III.

Die Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung lehnt man vielfach — und damit tritt uns eine neue Gruppe von obiectiones, nämlich die ex parte creaturae entgegen — auf Grund einer Äußerung St. Augustins[1] über das Wesen des Geschöpfes ab. Er sagt nämlich: „Creatura . . . est ex eo, quod adhuc non est aut aliquando non fuit, rei cuiuslibet corruptibilis, quantum in se est, Patris omnipotentis Dei voluntate facta substantia.“ Darauf erwidern Johannes,[2] Gregor[3] und Capreolus[4] einstimmig, daß Augustinus hier die Kreatur definiert, wie wir sie nach der Glaubenslehre kennen, auf die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung aber an dieser Stelle keine Rücksicht nimmt. Ja, er gibt auch nicht einmal, streng genommen, den Begriff der Kreatur als solcher, da es nicht zu deren Wesen gehört, in der Dauer nach dem Nichts zu kommen. So wird auch der Ausspruch des Avicenna (in seiner Metaphysik), daß die Kreatur, da sie ihr Sein nicht aus sich habe, es nach dem Nichtsein erhalte, von Johannes[5] dahin ausgelegt, daß nicht von einem Später in der Dauer oder Zeit die Rede ist, sondern nur von einem Später der Natur nach.

Wenn aber dem so sei, hält man uns entgegen, müßte das Geschöpf Sein und Nichtsein zugleich der Dauer nach haben, denn das, worin nur eine Ordnung der Natur nach besteht, ist in der Dauer zugleich; Sein und Nichtsein könne aber nie und nimmer zusammenfallen. Herveus[6] unterscheidet nun in seiner Entgegnung das non esse im absoluten Sinne, und dieses gehört nicht zum Begriffe der Kreatur, und das non esse mit einer Determination, nämlich, wie er sich ausdrückt: „non esse aptitudine habere seu aptitudinem ad non esse“ oder kurz das „non esse a se“. (Die Kreatur aus sich und sich selbst überlassen, wäre ein Nichts.) Dieses aber findet sich, ohne daß irgend

[1] Contra Felicianum Arianum, de unitate Trinitatis c. 7.
[2] a. a. O. Resp. p. 5, ad 2.
[3] a. a. O. a 1, ad 16.
[4] a. a. O. a 3, IV. ad 8.
[5] a. a. O. Resp. p. 5, ad 5.
[6] Herv. a. a. O. a. 3, ad 12.

Widerspruch besteht, zugleich mit dem aktuellen Sein der Kreatur vor.

Hier müssen in Kürze einige Bedenken gegen die Ausdrucksweise, die Kreatur sei der Natur nach früher ein Nichtseiendes, zerstreut werden. So meint Durandus (dist. 1, q. 2),[1] was einem Dinge seiner Natur zufolge innewohne, zerstöre diese nicht, sondern begründe sie vielmehr. Das Nichtsein hebe jedoch die Natur auf, also gehe es nicht an zu sagen, das Geschöpf sei aus sich oder seiner Natur zufolge ein Nichtseiendes. Die Schwierigkeit löst Capreolus sehr leicht, indem er auf die dreifache Art hinweist, wie etwas einem aus sich (ex se, auch per se) zukommen kann. Es kann nämlich etwas einem aus sich zukommen (inesse ex se) als zu seinem Wesen gehörig oder als Eigentümlichkeit seiner Natur entspringend oder, insofern es allein und für sich betrachtet wird mit Ausschluß alles dessen, was ihm von außenliegenden Ursachen zukommt. In dieser letzten Art kommt das non esse jeder geschaffenen Wesenheit an sich zu. Wenn also behauptet wird, daß alles, was einem Dinge aus sich innewohne, nicht die Natur zerstöre, sondern begründe, so ist das nur richtig, wenn ex se oder per se im ersten oder zweiten Sinne genommen wird. Was aber einem auf die dritte Art an sich eignet, kann wohl dessen aktuelle Existenz und alles Außerwesentliche aufheben, kann aber die Natur nicht dessen berauben, was ihr an sich auf die erste und zweite Art zukommt.

In dieser Frage sieht sich Capreolus genötigt, auch gegen Gregor Stellung zu nehmen.[2] Eines von dessen Argumenten lautet nämlich: wenn der Kreatur aus sich das Nichtsein zukäme, so könnte ihr das Sein von keinem anderen Wesen zuteil werden, sowie auch die Diagonale und Seite des Quadrates immerdar inkommensurabel seien und durch nichts kommensurabel werden könnten. Wir geben das zu, wenn es sich um das ex se esse der ersten oder wie beim Beispiele von der Diagonale der zweiten Art handelt, nicht aber beim Ansichsein im Sinne von dem, was der Kreatur, für sich allein genommen, eignet.

Die Unendlichkeit, die dem Geschöpf bei Annahme einer ewigen Weltschöpfung in einer gewissen Beziehung zugeschrieben wird, mag wohl auch anfänglich als mit

[1] Bei Capreol. a. a. O. a. 3, I. ad 1. [2] ebda.

seinem Wesen in Widerspruch stehend erscheinen. Was seinem Wesen nach begrenzt sei, wie die Kreatur, könne nicht, erklärt man, dem gleichkommen, was das Merkmal der Begrenzung ganz und gar ausschließe, wie das von der Ewigkeit gelte. Weiterhin sei es, wie bei Johannes (unter pro parte negativa 10) zu lesen ist,[1] unmöglich, daß ein Geschöpf auch nur in einer Vollkommenheit Gott gleichgestellt werde. Wäre aber die Kreatur ewig, so käme sie mit Gott in der Unbegrenztheit oder Unendlichkeit der Dauer überein. Dazu passe auch sehr gut ein Satz aus dem Hexaemeron des Ambrosius[2]: „Quid igitur, tam inconveniens, quam ut aeternitatem operis cum Dei omnipotentis coniungerent aeternitate . . .?“ Daß kein Werk Gottes, das er aus dem Nichts ins Sein gerufen habe, ihm in der Dauer gleichkommen könne, lehrt auch Johannes Damascenus.[3] Wenn oben von der Begrenztheit der Kreatur die Rede war, darf nicht übersehen werden, daß etwas seiner Wesenheit nach oder gemäß der Dauer begrenzt sein kann oder in beidem. Es kann nun die Kreatur, wenn selbst der Dauer nach unbegrenzt, zwar nicht dem, was seinem Wesen nach unendlich, wohl aber dem, was es gemäß seiner Dauer ist, hierin gleichgesetzt werden. Die auf der Autorität des hl. Ambrosius und hl. Johannes Damascenus gründenden Einwürfe bedeuten nicht viel, da man ganz unbeirrt zugeben kann, daß die Ewigkeit des Geschöpfes, wenn man schon deren Möglichkeit verteidigt und diesen Namen gebrauchen will, noch bei weitem nicht mit der Ewigkeit Gottes übereinstimmt: „Si mundus semper fuisset, non esset Deo coaeternus,“ sagt der Aquinate. „Eius enim duratio non esset tota simul, quod ad rationem aeternitatis requiritur. Est enim aeternitas interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, temporis autem successio ex motu causatur.“[4]

Weil die Kreatur dem Schöpfer nicht gleichgestellt werden könne, führt man weiter aus, so könne auch die Dauer des Geschöpfes der des Schöpfers nicht gleich sein, denn wie die geschaffene Substanz zur ungeschaffenen, so verhalte sich auch ihre beiderseitige Dauer zueinander. An eine Ewigkeit des Geschöpfes sei nicht zu denken.

[1] a. a. O. Resp. p. 3, 7. [2] ebda, p. 3, 4.
[3] de fid. orthod. l. 1, c. 8 bei Capreol. a. a. O. a. 2, IV. 8.
[4] De Potentia Dei, qu. 3, a. 14, ad. 1, in opposit. bei Capreol. a. a. O. a 3. IV. ad 8.

Dagegen legt Johannes a Neapoli[1] dar, daß die Ewigkeit, wenn sie einer Kreatur zuzusprechen wäre — wie gerade zuvor erläutert wurde — nicht identisch wäre mit der göttlichen, auch nicht einfach gleich, weil keine geschöpfliche Vollkommenheit einer göttlichen einfach an die Seite gestellt werden kann. Hebt man aber dagegen hervor, daß dies doch hinsichtlich der interminabilitas (Unbegrenztheit) geschehe, so darf man doch nicht den Umstand unbeachtet lassen, daß diese Unbegrenztheit nichts weiter als eine Privation oder Negation bedeutet und an sich nichts Reales enthält. Daß darin ein geschaffenes Wesen Gott gleichkommen kann, ist nicht von der Hand zu weisen, da eine reine Privation oder Negation kein Mehr oder Minder zuläßt.

Mit Rücksicht auf die Kontingenz der Kreatur sieht man allerhand Schwierigkeiten in der Annahme einer ewigen Weltschöpfung. Das was ist, sagt man, kann nicht nicht sein, außer es wird sein Zustandekommen durch eine seinem Sein vorausgehende Potenz verhindert, denn eine Potenz, die das Ding selbst, während es sei, zum Nichtsein hätte, wäre ein Unding, da es ja in diesem Falle die Potenz besäße, Entgegengesetztes zugleich zu haben. Wenn nun die Kreatur ewig wäre, könnte ihrem Sein nichts anderes vorangehen; sie wäre also notwendig und doch sei es in der Natur des Geschöpfes begründet, daß es auch nicht sein könne. Herveus[2] aber erkennt sofort das Fehlerhafte an dieser Beweisführung. Nur deshalb hat etwas für die Dauer, während welcher es ist, die Möglichkeit nicht zu sein, weil keiner von den beiden Gegensätzen, weder Sein noch Nichtsein, ihm mit Notwendigkeit zukommen. Wenn gefolgert wird, es besitze dieses Ding die Potenz, Entgegengesetztes zu haben, so ist dies, wenn es von der Möglichkeit, Entgegensetztes zugleich und coniunctim zu haben, verstanden wird, schlechtweg zu leugnen, nicht aber, wenn wir statt coniunctim divisim setzen. Diese Möglichkeit, Entgegengesetztes zugleich divisim zu haben, kommt der Indifferenz desselben Subjekts Entgegensetztem gegenüber zur selben Zeit gleich, denn es gibt keinen Zeitpunkt, in dem eines von beiden ihm mit Notwendigkeit innewohnt, außer wir denken an

[1] Joh. a. a. O. Resp. p. 5, ad 8.
[2] a. a. O. a. 3 ad 13.

die necessitas ex suppositione (auf Grund einer Unterstellung), was aber absolut genommen, die Möglichkeit zum anderen nicht ausschließt.

Wenn etwas, das in Potenz zu kontradiktorisch Entgegengesetztem sei, eines davon erlange, so gebe es — wie manche dafür halten —, das andere auf. Hätte demnach eine Kreatur, von der man von Ewigkeit her sagen konnte, sie könne sein und auch, sie könne nicht sein, das Sein erlangt, so ließe es das Nichtsein; das sei aber nur möglich, wenn etwas früher nicht gewesen sei; eine ewige Schöpfung müsse man daher verwerfen. — Der Satz: „quidquid est in potentia ad duo contradictoria, si acquirit unum, relinquit reliquum", ist jedoch, wie Capreolus bemerkt,[1] nur wahr, wenn es sich um eine Potenz handelt, die etwas neu erwirbt oder durch eine Änderung ihrer selbst. Wenn wir die Kreatur als von Ewigkeit hervorgebracht annehmen, so hätte sie ihr Sein nicht in der angegebenen Weise erlangt, sondern die Potenz der Kreatur wäre immer mit ihrem Akte verbunden gewesen.

Heinrich von Gent[2] hat sich in der Frage, ob die Potenz der Kreatur zum Sein zugleich sei mit der zum Nichtsein, dahin ausgesprochen, daß die letztere der ersteren in der Dauer vorangehe. Wären sie nämlich beide zugleich, so würde daraus folgen, das einem und demselben Ding die Potenz zu entgegengesetzen Akten zugleich innewohne. Es bleibe also nichts übrig, als daß entweder die Möglichkeit nicht zu sein in der Dauer der Möglichkeit zum Sein vorausgeht oder umgekehrt. Letzteres sei aber ausgeschlossen. Denn der Natur nach früher komme dem Geschöpfe jedenfalls die Potenz zum Nichtsein zu, was aber der Natur nach früher sei als ein anderes (hier als das Sein), sei auch von Natur aus geeignet, diesem zeitlich voranzugehen. Eine zweite Begründung besteht darin, daß gesagt wird, die Potenz sei früher als der ihr entsprechende Akt oder zum mindesten gleichzeitig mit ihm. Nach der Glaubenslehre aber sei die Kreatur ein non ens ab aeterno gewesen, sie habe also die Potenz zum Nichtsein von Ewigkeit und so könne dieser nichts mehr in der Dauer vorausgehen. Die Potenz nicht zu sein sei darum früher als die zum Sein. Wie sich nun eine Potenz

[1] a. a. O. a. 3, III. ad 6. Vgl. Greg. Ar. a. a. O. a. 1 ad 9.
[2] Bei Herveus, tract. de act. mundi qu. 5.

zur anderen, so verhält sich auch der Akt der einen zu dem der anderen: Nichtsein ist früher als sein. Die Begründung könnte man auch so geben: Die Potenz ist notwendigerweise früher als ihr Akt oder wenigstens zugleich mit ihm. Die Potenz zum Sein aber ist, wie sich gezeigt hat, der Dauer nach später als die Potenz zum Nichtsein, also ist das Sein der Dauer nach später als das Nichtsein. Daher ist dem aktuellen Sein der Kreatur auf keinen Fall die Ewigkeit zuzusprechen, da ihm ja das Nichtsein vorangeht. „Hae sunt rationes," urteilt Herveus, „quas Henricus vocat demonstrationes, cum tamen homini intelligenti non probabiliter persuadeant". Er unterzieht die Aufstellung: „non sunt nec esse possunt potentiae ad oppositos actus simul duratione in eodem,"[1] einer Prüfung. Dieses „simul", das sich hier findet, kann entweder zu „potentiae" oder „ad oppositos actus" gezogen werden. In der ersten Art verstanden, nämlich daß Potenzen zu Entgegengesetztem nicht zugleich der Dauer nach in demselben Subjekte sein können, dürfen wir nicht für die Aufstellung eintreten, da ein und dieselbe Potenz auf Entgegengesetztes geht und in einem Subjekte zu ein und derselben Zeit sein kann. Im zweiten Falle, wo der Sinn wäre, daß Potenzen, entgegengesetzte Akte zugleich zu haben, nicht in einem und demselben Objekte sein können, geben wir dem doctor solemnis recht, wenn es von Potenzen, Entgegengesetztes zugleich coniunctim zu haben, verstanden wird, nicht jedoch, wenn es divisim gemeint ist.

Endlich sagt man, müsse bei Annahme einer ewigen Schöpfung das Kontingente notwendig sein, was doch in sich ein Widerspruch sei. Jedes von Gott verschiedene Ding ist kontingent; wenn es nun von Ewigkeit sein könnte, so vermöchte Gott es nicht zu vernichten, ohne daß es zuvor nicht schon unendlich lange bestanden hätte. Denn träfe das nicht zu, so wäre bis zu dem Augenblick, da es vernichtet wurde, nur eine endliche Zeit verstrichen und das Geschöpf wäre dann überhaupt nicht ewig gewesen. Ging aber eine unendliche Zeit voran, so war es da unabhängig von Gott und mußte sein; es war also in der unendlichen Zeit notwendig. — Was nun diese Notwendigkeit anlangt, löst Capreolus[2] diese Schwierigkeit also:

[1] Vgl. Ar. Met. 9, c. 10, 1051 a 5 f.: *ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία.*

[2] a. a. O. a. 3, IV. ad 4.

sie ist nur eine necessitas suppositionis (seu conditionata), welche die Kontingenz nicht aufhebt, aber nicht eine absolute. So kann man z. B. nicht sagen, daß Gott etwas Bewegliches mit absoluter Notwendigkeit bewege; bei der Annahme jedoch, daß Gott etwas motu continuo örtlich bewegt, liegt die Notwendigkeit vor, daß er es durch unendlich viel Zeitteilchen bewegen wird und in der Vergangenheit bewegt hat. In unserem vorhin erwähnten Falle hätte Gott das von Ewigkeit hervorgebrachte Ding mit bedingter Notwendigkeit durch die unendliche Zeit bis zum Augenblicke seiner Vernichtung erhalten. Diese Notwendigkeit ist aber in keinem Augenblick eine absolute, denn nehmen wir welchen endlichen Zeitteil auch immer, in dem Gott das Ding erhalten hätte, so konnte er es doch früher schon tausendmal vernichtet haben.

Die Annahme einer anfangslosen Weltschöpfung würde, so lautet ein weiterer Einwurf, ausschließen, daß die Kreatur ihr Sein von Gott aus dem Nichtsein erworben habe. — Doch dies kann, wie Johannes erklärt,[1] ganz gut statthaben, zwar nicht, daß sie ordine durationis vel temporis, wohl aber ordine naturae ihr Sein aus dem Nichts hat. — Was das Sein von einem anderen erworben hat, wie dies im Wesen des Geschöpfes liegt, muß auch nicht deshalb schon, wie manche wollen, einen Beginn seines Seins haben. Denn man kann von einer Erwerbung des Seins von einem anderen schlechthin sprechen, sodaß damit nur eine Verursachung des Seins, nicht aber mit Notwendigkeit ein Beginn seiner Dauer ausgedrückt wird.

Nach Capreolus[2] wird von den Gegnern die Ansicht verteidigt, es sei gar nicht möglich, daß ein Ding, wenn es von Ewigkeit her bestünde, das Sein von Gott erwerbe, denn es hätte dann weder auf seiten des Geschöpfes noch Gottes eine Möglichkeit gegeben, das Sein neu (de novo i. e. in aliquo initio temporis) zu erwerben, was falsch sei, da der Glaube das Gegenteil bezeuge. Hätte so die Kreatur das Sein von Ewigkeit her von Gott, daß es nicht neu von ihm erworben sei, so müßte sie dieses notwendig von ihm haben, könnte es niemals de novo von ihm erwerben und Gott könnte es auch gar nicht ins Nichts zurücksinken lassen. — Indes gesetzt auch den Fall, die

[1] a. a. O. Resp. p. 5, ad 11.
[2] a. a. O. a. 2, I. 4.

Kreatur wäre von Ewigkeit her von Gott hervorgebracht, entgegnet Capreolus, so bestünde doch, absolut genommen, die Möglichkeit, sie neu (noviter) hervorzubringen, mag auch eine Neuhervorbringung unmöglich sein bei der Voraussetzung, daß das Geschöpf von Ewigkeit hervorgebracht ist — eine Unmöglichkeit, die aber durchaus nicht eine absolute ist. Wie also die ewige Hervorbringung nicht die absolute Notwendigkeit, sondern nur eine solche ex suppositione aufwiese, so wäre auch die Notwendigkeit der Erhaltung nicht eine absolute, wie im Einwand gefolgert wird, wenn auch Gott dieses Geschöpf cum necessitate ex suppositione erhalten hat. Aus der bedingten Notwendigkeit ergibt sich eben nicht die Notwendigkeit schlechthin.

IV.

Mit den Untersuchungen im vorausgehenden haben wir schon vielfach das Gebiet betreten, dem eine ganze Anzahl von teils ziemlich schwierigen Einwänden entnommen wird, die aber gewiß ein größeres Interesse beanspruchen können: die obiectiones ex parte infiniti. Es kommt hier selbstverständlich nicht die absolute Unendlichkeit, die Gott allein eignet, in Betracht, sondern nur das infinitum secundum quid, das Unendliche unter einem gewissen Gesichtspunkte und zwar mit Rücksicht auf Zahl und Zeit, ob es nämlich unendlich viele Dinge und eine unendliche Dauer geben kann.

An einer früheren Stelle wurden Bedenken gegen die Möglichkeit einer ewigen Zeugung vorgeführt; diese und damit auch die Ewigkeit der Welt wird noch aus einem anderen Grunde bestritten, auf den Herveus,[1] Gregor[2] und Capreolus[3] Bezug nehmen. Er lautet in der kurzen Formulierung bei Herveus:[4] Wenn die Welt von Ewigkeit her sein könnte, vermöchte Gott auch von ewig her einen Menschen hervorzubringen, der von Ewigkeit gezeugt hätte. Er hätte unendlich viele Menschen gezeugt, und doch bestände ein erster Zeugender und ein letzter Gezeugter (nämlich der eben jetzt Gezeugte), also ein Anfangs- und

[1] In 2. Sent. dist. 1, q. 1, a. 3, ad 6; tract. de aet. mundi q. 5, ad 5.
[2] a. a. O. a. 2, ad 5. [3] a. a. O. a. 3, I. ad 3.
[4] s. Anm. 1, die erste Stelle.

ein Endglied und dazwischen — das Unmögliche — unendlich viele Mittelglieder. Herveus dagegen trägt kein Bedenken zu behaupten, daß zwischen jenem geschaffenen Menschen und dem Letztgezeugten unendlich viele wären, freilich so, daß, wie noch auszuführen sein wird, verhütet werden müßte, daß wir unendlich viele Seelen actu hätten. Diese Menschen wären gar nicht Mittelglieder in der Ordnung der Zeit, als ob sie alle in der Dauer nach jenem ersten gekommen wären. Denn nehmen wir diesen, sei es wann immer, stets wäre mit ihm zugleich einer gezeugt gewesen, da ja in infinitum ein Gezeugter dem anderen vorangeht. So war also der zeugende erste erschaffene Mensch nicht zuerst vor allen andern in der Dauer, sondern er ging den unendlich vielen von ihm Gezeugten nur der Natur nach als Wirkursache seiner Wirkung voran. Zwischen einem ersten aber in diesem Sinne und dem zuletzt Gezeugten können ganz wohl unendlich viele Mittelglieder liegen, denn hier stehen diese nur per accidens zur Zeugung des letzten Menschen in Beziehung[1] (ad hoc quod iste homo creatus generet istum ultimo genitum, accidit sibi, quod infinitos genuerit sicut etiam accideret fabro aeterno, quod per infinitos martellos vel per unum tantum pertingeret ad faciendum istum ultimum martellum, quem facit ultimo). Nur wenn sie ihrer Natur zufolge zum letzten in Beziehung wären, träte das Prinzip: „positis extremis impossibile est ponere infinita media", in Kraft. Zudem darf man den erschaffenen zeugenden Menschen nicht so ohne weiteres als ersten, den zuletzt Gezeugten aber als letzten bezeichnen, als ob sie derselben Ordnung angehörten. Sie sind, wenn auch unter dieselbe Spezies fallend, doch auf verschiedene Art zustande gekommen (Erschaffung und Zeugung; non sunt eiusdem ordinis secundum ordinem factibilis); dann wird die Bezeichnung „erster" beim Zeugenden nicht als erster der Dauer nach, sondern der Kausalität nach verstanden, wenn wir aber vom zuletzt Gezeugten sprechen, denken wir an die Dauer. Die Lösung der Schwierigkeit bei Capreolus deckt sich im großen ganzen mit dem, was schon früher dargelegt wurde.[2]

[1] cf. Sum. theol. 1, 2, q. 1, a. 4: „Ea . . ., quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere."

[2] Vgl. Seite 345 f.

Die Annahme einer ewigen Weltschöpfung würde weiterhin, so sagt man, eine Anzahl ganz und gar unmöglicher Folgerungen nach sich ziehen:

1. Das Unendliche könnte vermehrt werden. Zu den unzähligen Tagen, die im Falle der Ewigkeit der Welt vergangen wären, kämen ja immer Tage neu hinzu.

2. Es gäbe etwas, das größer sei als das Unendliche; der Teil wäre nicht kleiner als das Ganze.

3. Gäbe es eine unendliche Größe (magnitudo) und eine unendliche Menge (multitudo).

4. Es wäre ein unendliches Dreieck möglich.

5. Es sei doch zu bedenken, daß Unendliches nicht durchschritten werden könne.

6. Die unendliche Zeit, die bei ewiger Dauer der Welt verstrichen wäre, ließe sich in endliche oder unendliche Teile zerlegen, was beides in Widersprüche verwickele. Denn endliche Teile würden nie eine unendliche Größe ausmachen; wären die Teile aber unendlich, so wäre das Ganze nicht größer als sein Teil, da das Unendliche von nichts übertroffen werden könnte. — Es sind das Schwierigkeiten, die anscheinend große Berechtigung haben und oft erhoben werden. Darum wird auch auf ihre Lösung hinwiederum großer Fleiß verwandt.

1. Man sagt,[1] da zu den unzähligen Tagen, die bei Annahme einer ewigen Welt vergangen wären, immer die zukünftigen hinzukämen, würde Unendliches vermehrt, vergißt aber dabei, daß die Zeit nur gegen die Vergangenheit zu (ex parte ante), nicht aber nach der anderen Seite hin ex parte nunc praesentis unendlich ist, daß also hier ein Zuwachs statthaben kann. Zu fragen, den wievielten Teil des Unendlichen der Zuwachs ausmache, ist nun aber gar nicht am Platze.[2] Daß er ein Teil des Unendlichen ist, wird man nicht bezweifeln, aber wie die abgelaufene Zeit nach dem gegenwärtigen Stande der Dinge nicht der so und so vielte Teil der Zeit ist, wenn diese in infinitum fortdauern kann, so ist auch kein Zeitteil, mag er welche Größe immer haben, hinzugefügt zu einer a parte ante unendlichen Zeit, ein aliquoter Teil derselben. Die Gegner können sich auch hier dem Vorwurf nicht entziehen, daß sie von der irrigen Voraussetzung ausgehen, das Unend-

[1] Bei Joh. a. a. O. pro parte neg. 6.
[2] Bei Herveus, in 2. Sent. dist. I, q. 1, a 3, ad 5 erörtert.

liche habe das Wesen eines Ganzen und sei in seiner Totalität einer Vergrößerung fähig. Das Unendliche kann zwar nicht nach der Seite hin wachsen oder in seiner Gänze erfaßt werden, wo es unendlich ist, sagt auch Capreolus,[1] wohl aber, wo es endlich ist. „Tempus praeteritum," um mit Capreolus dem großen Lehrer der Schule das Wort zu lassen, „est ex parte anteriori infinitum et ex posteriori finitum; tempus autem futurum econtra. Unicuique autem ex parte illa, qua finitum est, ponere terminum vel finem aut principium convenit. Unde ex hoc quod tempus praeteritum est infinitum ex parte anteriori secundum philosophos sequitur, quod non habet principium sed finem. Et ideo sequitur, quod si homo inciperet numerare a die isto non poterit numerando pervenire ad primum diem; et econtra sequitur de futuro." Und eine andere Stelle[2] lautet: „Infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, qua infinitum est in potentia accipientis, sed alicui finito accepto in actu; et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel maius." Eine Größe zu einer anderen hinzugefügt, braucht auch nach ihm diese nicht immer größer zu machen, besonders wenn sie nicht derselben Art ist wie die, der sie angefügt wurde oder in keinem Verhältnis zu ihr steht.[3] So ist es bei der Zeit; ein Tag, der z. B. zur unendlichen vergangenen Zeit hinzukommt, hat gar keine Proportion zu dieser und so wird auch dieses Unendliche gar nicht größer.

2. Das unter Punkt 2 Vorgebrachte ist damit auch schon teilweise erledigt. Bei Johannes von Neapel[4] erscheint der Einwand, es gebe etwas, das größer sei als das Unendliche, also eingekleidet. Wenn die Welt von Ewigkeit her bestanden hätte, wären der Umläufe der Sonne bis jetzt unendlich viele gewesen, die des Mondes aber müßten zahlreicher sein. Zutreffend wird darauf erwidert, daß es innerhalb derselben Gattung nichts gibt, das größer wäre als das Unendliche. Etwas anderes freilich kann immerhin größer sein und so verhält es sich auch in unserem Falle. Beispielshalber sei angeführt, daß keine unendliche Linie von einer anderen an Länge übertroffen wird, aber eine unendliche Fläche muß größer

[1] a. a. O. a. 3, I. ad 5. S. Thom. 2. Sent. dist. 1, q. 1, a. 5, ad 3.
[2] S. Thom. ebda, ad 4.
[3] Vgl. Cap. a. a. O., ad 6. D. Thom. de malo, q. 2, a. 2, ad 8.
[4] a. a. O. pro parte neg. 7.

genannt werden als eine unendliche Linie. — Andere wieder meinen, es könnte so ein Unendliches das Vielfache eines anderen Unendlichen sein; wie die Sechszahl das Doppelte der Dreizahl sei, so wäre eine unendliche Menge von Senaren doppelt so groß wie eine unendliche Menge von Trinaren. Wenn die Welt ewig wäre, hätten wir nun hinsichtlich der Tage wirklich eine unendliche Anzahl von Sechszahlen und Dreizahlen, und zwar wären die letzteren doppelt so viele als die ersteren. Darauf läßt sich mit Gregor[1] kurz entgegen, daß eine solche Vielfachheit wohl unter endlichen proportionierten Größen vorliegen kann, woraus aber nicht auf ein Gleiches bei unendlichen Mengen geschlossen werden darf, zwischen denen doch keine zahlenmäßige Proportion besteht. Diese Lösung führt auch Capreolus an, wo er von derselben Schwierigkeit handelt.

3. Die Folgerung einer unendlichen Größe und Menge wird also begründet und erläutert. Gott hätte an jedem Tage einen Stein von bestimmter Größe hervorbringen und mit dem vorausgehenden verbinden können, so hätten wir, wenn die Welt ewig wäre, zweifellos unendlich viele Steine, die vereint eine unendliche Größe darstellten. In ähnlicher Weise würden die Seelen, wenn Gott an jedem der unendlich vielen Tage einen Menschen erschaffen oder wenn ein Mensch von Ewigkeit her unendlich viele gezeugt hätte, eine unendliche Menge ausmachen. Und doch gelte das Prinzip: Impossibile est infinitum esse in actu tam magnitudine quam multitudine.[2] Was die Schwierigkeit wegen der unendlichen Größe anlangt, so gibt Johannes[3] nur zu, daß Gott an jedem Tage einen Stein hätte hervorbringen und erhalten können distributive loquendo, wie er selbst sagt, nicht aber collective. Ihm schließt sich auch Capreolus[4] ganz an, wenn er versichert, Gott habe wohl an jedem Tage der unendlichen Zeit einen Stein schaffen können, nicht aber wäre Gott dies an allen Tagen zusammen imstande gewesen. So gibt es auch keinen Augenblick in einer Stunde, da Gott nicht einen Engel schaffen könnte, aber es ist deshalb doch nicht möglich, daß er tatsächlich in jedem Augenblicke — und das wären ihrer unendlich viele — einen Engel erschaffen habe. In

---

[1] u. a. O. a. 2, ad 4. [2] Cfr. Ar. Natural. auscult. lib. 3, c. 5.
[3] a. a. O. ad 9. [4] a. a. O. a. 3, IV. ad 6.

ähnlicher Weise kann auch das, was Gott hervorzubringen vermag, durch ihn zustandekommen, es ist jedoch ein Ding der Unmöglichkeit, daß Gott alles zustande kommen ließe, was von ihm aus entstehen könnte, denn dann wäre seine Macht erschöpft, ja er hätte Kontradiktorisches zugleich verwirklicht. Im großen und ganzen übereinstimmend lauten auch die Antworten gegen die Folgerung einer unendlichen Menge von Seelen. Fürs erste, so hebt Johannes[1] mit Recht hervor, konnte ja Gott, wenn wir auch vom angeführten Beispiele von den Menschen wegen der Konsequenz, daß der Zahl nach unendlich viele Seelen actu wären, absehen, dennoch ein anderes Geschöpf von Ewigkeit hervorbringen und das genügt, da wir ja nur fragen, ob Gott von Ewigkeit her ein Geschöpf hervorbringen konnte. Auch der hl. Thomas, den Capreolus[2] zitiert, betont ein Gleiches: „. . . posset aliquis dicere, quod mundus fuit ab aeterno vel saltem aliqua creatura ut angelus non autem homo. Nos autem tendimus universaliter, an aliqua creatura potuerit esse ab aeterno.“ Es läßt sich auch, wie Johannes fortsetzt, annehmen, daß Gott von Ewigkeit her einen Menschen hervorgebracht haben konnte, der nicht von Ewigkeit, sondern am Beginn einer bestimmten Zeit gezeugt hätte und so wäre die Zahl der Menschen niemals eine unendliche; oder Gott hätte das Zustandekommen von unendlich vielen Seelen hintanhalten können, sei es durch Vernichtung von Seelen oder durch Verpflanzung der Seelen von einem Leib zum anderen (eine Art Seelenwanderung). Schließlich halten es manche gar nicht für unzulässig, das per accidens eine unendliche Vielheit actu bestände, wenn nur nicht eines vom anderen kausal abhinge. Alle diese Erklärungsmöglichkeiten hat schon der hl. Thomas[3] angedeutet.

Nach Herveus[4] kann daraus, daß jetzt, falls die Welt mit einer ununterbrochenen Zeugung von Ewigkeit her bestanden hätte, unendlich viele Seelen existierten — vorausgesetzt, daß ein infinitum in actu nicht sein könne — geschlossen werden, daß die Welt auf diese Art nicht ewig sein könne, nicht aber, daß dies absolut unmöglich wäre. Es steht ja in Gottes Macht, für die Dinge in der Welt eine andere Ordnung festzusetzen, wo diese Schwierig-

[1] a. a. O.
[2] Sum. theol. 1, q. 46, a. 2 ad 8, bei Capreol. a. a. O. a. 3, II. ad 8.
[3] Bei Capreol. a. a. O. [4] tract. de aet. mundi, q. 5, ad 8.

keiten wegfielen. Wie man sich eine ewige Zeugung denken könne, ohne daß unendlich viele Seelen entstehen müßten, legt auch Herveus[1] wie die Obigen dar. Gott könnte dieselben Seelen unendlich viele Male mit Leibern vereinigen oder beim Tode des Menschen seinen erhaltenden Einfluß der Seele entziehen, sodaß sie, wenn auch in ihrem Wesen vom Körper unabhängig, doch ins Nichts zurückkehrte. Schließlich ist an der Ausdrucksweise: Gott konnte an jedem der unendlich vielen Tage, die bei der gemachten Unterstellung einer ewigen Weltschöpfung verflossen wären, eine Seele erschaffen und weiterhin erhalten, dasselbe auszusetzen wie früher beim Beispiel von den Steinen. An jedem Tage für sich genommen, konnte ja Gott eine Seele hervorbringen und erhalten, er vermochte das jedoch nicht an allen Tagen zusammen, sodaß er an allen unendlich vielen Tagen unendlich viele Seelen bleibend erschaffen hätte. Die in diesem Einwand von der unendlichen Größe und Menge vorgebrachten Argumente leiden an dem einen Fehler, den Capreolus[2] treffend kennzeichnet: „Causa autem, quare tales consequentiae non valent, est quia arguitur a sensu diviso ad compositum."

4. Derselbe Vorwurf trifft auch ein anderes Argument, von dem Gregor und Capreolus sprechen. Gott hätte nämlich auch, wenn die Welt ewig wäre, ein unendliches Dreieck oder einen unendlichen Kreis machen können. An jedem Tage nämlich vermochte Gott ein Dreieck, um nur bei diesem zu bleiben, zu bilden und zwar am folgenden Tage immer ein um eine bestimmte Quantität größeres als am Vortage und so wäre das Dreieck von heute, da die Zahl der Tage unendlich ist, unendlich groß, da es unendlich viele Male die bei den neu entstandenen Dreiecken zugewachsene Quantität in sich befaßte. Man müßte bei einer unendlichen Anzahl von Tagen auch so zu diesem merkwürdigen unendlichen Dreieck, das ein Widerspruch in sich ist, kommen, wenn wir uns denken, daß seine Seiten täglich um ein gewisses Stück verlängert würden. — Gregor[3] bemerkt dazu richtig, daß bei Voraussetzung der Ewigkeit der Welt jedem Tage unendlich viele vorangegangen wären und sogar nicht die Möglichkeit bestanden

[1] In 2. Sent. dist. 1, q. 1. a. 3, ad 2.
[2] a. a. O. a. 3, IV, ad 6.
[3] a. a. O. art. 2, ad 8; vgl. Capreol. a. a. O. a. 3, IV ad 7.

hätte, an jedem Tage ein größeres Dreieck zu bilden, da es ja an ihnen schon unendlich gewesen wäre, was unsinnig ist. Gott hätte auch das Dreieck, wenn er ein solches von Ewigkeit geformt hätte, gar nicht an jedem Tage um ein bestimmtes Maß vergrößern können; es wäre bei Annahme dieses Zuwachses überhaupt kein Dreieck da, sondern ein anderes geometrisches Gebilde, ein Winkel, dessen Schenkel unendlich wären.

5. Daß Unendliches nicht durchlaufen werden kann, ist bei den Gegnern der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung ein beliebter Lehrsatz,[1] zu dem sie häufig ihre Zuflucht nehmen. Wenn es unendlich viele Menschen gäbe, was nach der von ihnen bekämpften Ansicht sein müßte, wäre man niemals bis zu den gegenwärtigen gelangt; ebensowenig auch durch die unendliche Reihe der Tage bis zum heutigen. — Hier geben nun Johannes[2] und Herveus[3] gute Aufklärungen. Wenn Gott die Welt von Ewigkeit geschaffen hätte, so hätte er auch die Menschen von Ewigkeit hervorbringen können, einen vor dem andern in infinitum, ohne daß einer der erste gewesen wäre. Daß hier Unendliches durchlaufen worden sei, folgt daraus nicht, denn ein Durchlaufen würde seinem Begriffe nach notwendig ein erstes erfordern. Nichtsdestoweniger wäre man aber doch bis zum gegenwärtigen Menschen gelangt durch unendlich viele vorausgehende, die aber durchaus nicht Mittelglieder zwischen einem ersten und ihm sind. So Johannes; auch Herveus bestimmt klar den Begriff des pertransire: pertransire est de extremo ad extremum rem attingere per suum motum. Das Durchlaufende muß zuvor diesseits von jenem sein, und zwar als ganzem, das es durchläuft und hernach jenseits von ihm (dieses wieder ganz genommen). Wenn also die Welt von Ewigkeit her war und unendlich viele Tage durchlaufen sein sollten, so hieße dies, das Unendliche sei von einem Grenzpunkte bis zum andern (ab extremo ad extremum) durchschritten worden. Es gäbe also in den unendlich vielen Tagen zwei extrema, Endpunkte, die Folgerung also, daß unendlich viele Tage durchlaufen worden wären, muß fallen gelassen werden und es ist vielmehr zu sagen, daß unendlich viele Tage vorangingen,

[1] Vgl. Th. Esser, a. a. O. 124 ff.
[2] a. a. O. ad 16.
[3] a. a. O. a. 3, ad 3.

die nach der Seite zu, wo sie unendlich sind, also ex parte ante nicht durchlaufen worden seien, da bei ihnen kein Anfang, kein Ausgang von einem Anfangsglied möglich ist; a parte post aber, nach welcher Seite hin die Unendlichkeit nicht behauptet wird, können sie (secundum quid) durchlaufen werden.

6. Aus der an letzter Stelle geltend gemachten Schwierigkeit weiß Johannes[1] einen Ausweg, indem er sagt, man könne eine unendliche Dauer in zwei Teile zerlegen, deren jeder nach einer Seite hin unendlich wäre, der eine nach vorne zu (ex parte principii), der andere nach rückwärts (ex parte finis), während sie aber in der entgegengesetzten Richtung endlich wären. Hier ist nun die ganze Dauer sicherlich größer als der Teil, da das beiderseitige Unendliche größer ist als das nur einseitig Unendliche, nämlich nicht insofern dieses unendlich ist, sondern inwieweit es endlich ist. — Es ließe sich auch das Unendliche in Teile zerlegen, die an sich endlich, der Zahl nach aber unendlich viele wären. Die Regel aber: omnis pars aliquoties sumpta mensurat totum ist nur von jenem Ganzen zu verstehen, das sich messen läßt, d. i. vom Endlichen, nicht aber von einem Unendlichen.

Die Zumutung, im Falle einer anfangslosen Weltschöpfung eine unendliche Zeit annehmen zu müssen, dünkt Petrus Aureolus[2] ungereimt zu sein; er führt eine Reihe von Gegengründen vor, die Capreolus[3] einer eingehenden Prüfung unterwirft.

1. Das Unendliche ist seinem Wesen nach actus permixtus potentiae, mit Möglichkeit untermischte Wirklichkeit, was mit dem Wesen des Vergangenseins im Widerspruch steht. — Das leugnet nun Capreolus. Es ist wohl im Präteritum keine Potenz, allein sie war und so ist dieses genau gesprochen nicht unendlich, sondern es war unendlich, wie die Zukunft unendlich sein wird, denn nach jedem aktuierten Teil desselben wird ein anderer in potentia übrig sein, der noch zu aktuieren ist. Beim Präteritum aber gingen jedem im Zustande der Möglichkeit angenommenen Teil schon unzählige wirkliche Teile voran, die sich auch wieder früher einmal im Zustande der Mög-

[1] a. a. O. ad 14.

[2] Über Aureolus: C. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, Regensburg 1889, 180—244.

[3] a. a. O. a. 2, II, 1—5; die Lösung: a. 3, II, ad 1—5.

lichkeit befanden. So kann demnach auch der Vergangenheit die Unendlichkeit zugesprochen werden (fuit infinitum) jedoch in einer anderen Weise: im Futurum gibt es keinen letzten Akt und keine letzte Potenz, im Präteritum aber in keinem von beiden ein erstes. Aureolus hat diese wichtige Unterscheidung im Unendlichen nicht beachtet, es dürfte dann überhaupt ganz im Gegensatze zur Lehre des Aristoteles kein infinitum a parte ante zugelassen werden. Auch wäre es unmöglich, daß eine Bewegung vergangen, abgelaufen sei, da im Präteritum jede Potenz ausgeschlossen wäre, während doch das, was bewegt würde, in der Mitte zwischen Potenz und Akt läge, zum Teil im Stande der Möglichkeit, zum Teil in dem der Wirklichkeit wäre.[1]

2. Zum Wesen des Unendlichen gehöre das Fortschreiten (quod est accidens entis, quod est in processu); nur bei diesem finde es sich und zwar nur auf jener Seite, nach der hin, nicht aber von welcher her weitergegangen werde. Die Zeit rücke nun von der Vergangenheit aus vor, nicht aber gegen diese zu, sodaß also der Zeit nur a parte futuri (gegen die Zukunft hin) die Unendlichkeit zukomme, analog wie es bei den Zahlen sei, die von der Einheit aus ins Unendliche aufeinander folgen. Das endlose Vorwärtsgehen habe ja, um die Sache allgemein zu begründen, auf einen terminus a quo keinen Bezug, da dieser nicht in potentia sei, sondern in actu perfecto; es erfolge vielmehr ähnlich wie gegen einen terminus ad quem hin. — Diese Beweisführung aber setzt, wie Capreolus einwendet, voraus, daß es in der Vergangenheit einen und zwar nur einen terminus a quo gebe; allein wie sich in der Zukunft nach dem Philosophen kein letzter terminus ad quem findet, so auch in der Vergangenheit kein erster terminus a quo. Die Unendlichkeit a parte ante wird von der Vergangenheit eben nicht hinsichtlich eines terminus a quo, sondern unendlich vieler behauptet. Das Beispiel von der Zahlenreihe ist hier ganz und gar nicht am Platze, da ja sie die Unendlichkeit a parte post hat, indem man von der Einheit aus weiterschreitet. Ferner ist noch mit

[1] S. Thom., 3 phys. 2 a (nach Schütz a. a. O. 494): „Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est; illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum, quod partim est in potentia et partim in actu."

Averroes in Erwägung zu ziehen, daß zum Begriffe des Unendlichen nicht ein processus secundum rem nötig ist, sondern es genügt ein processus secundum intellectum aut imaginationem, der aber liegt ganz wohl auch im Präteritum vor. Daß die Unendlichkeit, erklärt Capreolus etwas früher, tatsächlich nicht allein auf der Seite bestehen kann, nach der hin secundum rem das Fortschreiten erfolgt, dafür ist die Bewegung ein Beweis, die doch gewiß auch gegen den terminus ad quem zu verläuft und doch nach aristotelischer Lehre nach beiden Seiten zu unendlich sei.

3. Dem Unendlichen sei es wesentlich, daß es niemals an ein Ende gelange und daß seine Potenz nie vollständig aktuiert werde (Ar. Met. 9, 1048 b, 14, 15: *τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει*) — im Gegensatz zum Präteritum, dessen ganze Potenz in den Akt übergegangen ist und ein Ende gefunden hat. — Diese Aufstellung nimmt aber nach Capreolus e nseitig auf das infinitum a parte post Rücksicht, sie ist falsch, wenn man das infinitum a parte ante ins Auge faßt. Der Sinn des Aristotelesworte aber ist der, daß sich bei jedem Fortschreiten des Unendlichen entweder kein schlechthin erstes, wenn es sich um ein infinitum a parte ante handelt oder kein schlechthin letztes beim infinitum a parte post ermitteln läßt oder daß kein Unendliches so zur Wirklichkeit wird, daß seine ganze Aufeinanderfolge zugleich aktuiert ist. Das kann auch vom praeteritum infinitum ausgesagt werden, ebenso auch, was weiterhin noch vom Unendlichen gilt, daß, wieviel auch unser Intellekt davon umfassen mag, immer noch etwas übrig bleibt, ohne daß er an ein Ende gelangt.

4. Das Unendliche habe seinem Wesen nach etwas Unvollendetes, Unfertiges[1] an sich, es wird eben, soweit man auch gehen mag, sein Akt nie ganz von der Potenz frei. Wo nun das auch bei der Zeit zuträfe, dort könne man auch dieser Unendlichkeit zuschreiben. Im Hinblick auf die Vergangenheit scheine das nun ausgeschlossen zu sein, da sie etwas Vollendetes sei; das Präteritum werde geradezu aus diesem Grunde von den Grammatikern Perfectum genannt. Insofern die Zeit vergangen sei, habe sie den Charakter eines abgeschlossenen Ganzen, weil außer

[1] Vgl. Ar. Nat. auscult. 3, 6: *ὥστε φανερὸν ὅτι μᾶλλον ἐν μορίου λόγῳ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ὅλου.*

ihr unter dieser Hinsicht nichts sei und sie auch fürder nichts mehr zu gewärtigen habe, was als Teil zu ihr hinzukäme. — Dem entgegen macht Capreolus darauf aufmerksam, daß auch das Präteritum etwas Unvollständiges an sich hat nach der Seite zu, wo es unendlich ist, nämlich a parte ante, weil es dort keinen terminus, keinen Anfang aufweist; a parte post aber ist es begrenzt. Der von Aureolus gegebene Beweis vermag somit nicht als unmöglich darzutun, daß das Präteritum — wenn auch nicht nach beiden Seiten — doch nach einer (a parte ante) unendlich sein kann.

Würde, was in der Begründung gesagt ist, daß nämlich, sobald etwas vergangen ist, außer ihm als solchem nichts sei, beweisende Kraft haben, so ergäben sich eine Reihe unmöglicher Folgerungen, daß kein beweglicher Gegenstand unendlich viele Male geändert oder bewegt worden sein könnte, oder daß nicht unendlich viele Augenblicke in der Zeit verflossen seien, da ja unendlich das ist, „cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid sumere extra".[1] A parte ante, ins Unendliche zurückreichend, hat das Präteritum stets etwas außer ihm Liegendes. Man könnte den Ausspruch des Philosophen, daß das Unendliche die ratio incompleti et partis habe, wie es zuvor geschehen, dahin deuten, daß es nie ganz auf einmal im Zustande der Wirklichkeit war und auch nicht vom Verstande in seiner Gänze aufgefaßt werden kann.

5. Es wäre ein Widerspruch, daß die vergangene Zeit unendlich sei, weil sie nicht von der Art wäre, daß es immer etwas außer ihr Liegendes (das ihr auch zugehören kann) gäbe, was dem Unendlichen doch wesentlich sei. Denn dieses umfasse nicht alles, alle seine Teile, da es ja dann, wie schon Aristoteles eine ähnliche Meinung alter Philosophen widerlegt, in sich abgeschlossen, begrenzt wäre und so komme er dazu, zu sagen, unendlich sei das, außerhalb dessen sich immer noch etwas finde, das zu seiner Totalität gehöre, wenn man von einer solchen gewissermaßen sprechen kann (de ratione autem infiniti est, quod aliquid inveniatur extra ipsum pertinens ad totalitatem eius). Wären aber z. B. unendlich viele Tage verflossen, so könnten wir keineswegs sagen, daß auch nur

[1] Vgl. Ar. a. a. O: *ἄπειρον μὲν οὖν ἐστὶν οὗ κατὰ ποσὸν λαμβάνουσιν ἀεί τι λαβεῖν ἐστιν ἔξω.*

einer außerhalb jenes Ganzen läge, da er ja sonst überhaupt nicht vergangen wäre. Dagegen sei das in Frage stehende Erfordernis für die Unendlichkeit bei der zukünftigen Zeit erfüllt, denn da bleibe außer dem Gegebenen immer noch etwas anderes übrig. Allein der Nachweis, daß es nicht auch beim Präteritum so sein könne, ist für Capreolus nicht überzeugend. Die Vergangenheit ist nach der Seite zu, wo sie unendlich ist, so beschaffen, daß man immer wieder etwas außer ihr aufgreifen kann, da man nicht zu einem schlechthin ersten kommt und es nicht alle seine Teile actu besitzt, noch in seiner Gänze vom Intellekt und der Einbildungskraft erfaßt werden kann. Die Ausflucht aber, daß hier kein wirkliches Fortschreiten zum Vergangenen stattfinde, ist belanglos, denn nach der Seite zu, von der die Unendlichkeit tatsächlich behauptet wird, braucht nicht ein processus in re zu sein, sondern es reicht ein processus secundum intellectum hin.

* * *

Das Problem einer anfangslosen Weltschöpfung hat das Interesse vieler Philosophen in hohem Maße auf sich gelenkt, nicht als ob die Frage an sich von höchster Bedeutung wäre, sondern häufig deshalb, weil sie treffliche Gelegenheit bietet, an ihrer Lösung seinen Scharfsinn zu erproben. Darum haben sich immer und immer wieder Scholastiker gefunden, die sie behandelten, und tausend Argumente, die uns mitunter sehr weit hergeholt und gesucht erscheinen und in ihrer großen Zahl ermüdend wirken, für und wider ins Feld geführt. Sie gingen da vielfach weit über den Fürsten der Scholastik hinaus, ja verkannten hie und da dessen Stellung zum ganzen Problem[1] und doch hat der heilige Lehrer bei seiner weisen, uns mehr ansprechenden Zurückhaltung den Kern der Frage, was an ihr für Glaubenslehre und philosophische Spekulation[2] wirklich von Wichtigkeit ist, richtig erfaßt: die Vernunfteinsicht kann es hier nicht zur Gewißheit, sondern nur zur Wahrscheinlichkeit bringen; die größere Wahr-

[1] Vgl. Esser a. a. O. 26 ff.

[2] Vgl. über das Verhältnis von Philosophie und Glauben in unserer Frage Jourdain, La philosophie de Saint Thomas d'Aquin, I. Paris 1858, 238 f.: „elle (la philosophie) peut détruire les arguments contraires au dogme; elle ne peut pas établir directement le dogme; elle réfute à merveille qui prétendent que le monde est éternel; elle ne prouve pas elle même que le monde n'est pas éternel."

scheinlichkeit aber kommt der Ansicht von der Zeitlichkeit der Welt zu; erst der Glaube verschafft uns hierüber volle Gewißheit; die rechte Grenze aber zwischen Vernunft und Glauben soll nicht verwischt werden. Einen ähnlichen Bescheid wie der große Gottesgelehrte des Mittelalters gibt uns auch der große Lehrer des kirchlichen Altertums, St. Augustin.[1] Nachdem er darüber gesprochen, ob Gott, um immer als Herr angesehen werden zu können, auch immer Geschöpfe unter sich haben mußte, gesteht er: „vereor, ne facilius iudicer adfirmare quod nescio quam docere quod scio", und er fährt fort: „Ich kehre also zu dem zurück, was unser Schöpfer uns wissen lassen wollte; das aber, was er den Weiseren in diesem Leben zu wissen gewährte oder überhaupt erst den Vollkommenen im anderen Leben vorbehielt, das übersteigt, ich bekenne es offen, meine Kräfte." Und er schließt mit den beherzigenswerten Worten: „Aber deshalb meinte ich, es, ohne eine Behauptung aufzustellen, behandeln zu müssen, daß die Leser einsehen, vor welch gewagten Spekulationen man sich Maß auferlegen müsse und daß man sich nicht zu allem tüchtig halten dürfe. Sie sollten vielmehr zur Einsicht kommen, wie angezeigt es ist, der heilsamen Mahnung des Apostels zu folgen: »Ich sage allen, die unter euch sind, vermöge der Gnade, die mir gegeben worden, nicht höher zu denken als sich geziemt, sondern bescheiden von sich zu denken nach dem Maße des Glaubens, das Gott einem jeden zugeteilt hat.«" (Röm. 12, 3.)

[1] De civit. Dei, lib. 12, c. 16.